7-76

ACADEMIA ROMÂNĂ

INSTITUTUL DE ETNOGRAFIE ŞI FOLCLOR
„C. BRĂILOIU"

ANUARUL INSTITUTULUI DE ETNOGRAFIE ŞI FOLCLOR „CONSTANTIN BRĂILOIU"

SERIE NOUĂ • TOMUL 17 • 2006

EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE

Inv 11417

COLEGIUL DE REDACȚIE

DIRECTOR:

acad. MIHNEA GHEORGHIU

MEMBRI:

dr. SABINA ISPAS, membru corespondent al Academiei Române;
dr. ION GHINOIU; dr. NICOLETA COATU; dr. MARIN MARIAN-BĂLAȘA;
dr. ALEXANDRU DOBRE; dr. MARIAN LUPAȘCU

RESPONSABILI DE NUMĂR:

dr. SABINA ISPAS
ANCA STERE

Autorii sunt rugați să înainteze articolele și recenziile în două exemplare culese la calculator, împreună cu dischetele aferente. Tabelele vor fi culese pe pagini separate, notele și diagramele vor fi executate în tuș, pe hârtie de calc. Explicația figurilor din text se va face în ordinea numerelor. Titlurile citate în bibliografie vor fi prescurtate conform uzanțelor internaționale.

Responsabilitatea asupra conținutului articolelor revine exclusiv autorilor.

Pentru a vă procura *Anuarul* și celelalte publicații ale Academiei Române vă puteți adresa la:

EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE, Calea 13 Septembrie nr. 13, sector 5, București, tel. (4021) 318 81 46, (4021) 318 81 06, fax (4021) 318 24 44, e-mail: edacad@ear.ro

RODIPET S. A., Piața Presei Libere 1, sector 1, P.O. Box 33–57, București, tel. (4021) 318 70 00, (4021) 318 70 01, fax (4021) 318 70 02, (4021) 318 70 03, e-mail: rodipet@rodipet.ro

ORION PRESS IMPEX 2000 S.R.L., P.O. Box 77–19, sector 3, București, tel./fax: (4021) 610 67 65, (4021) 210 67 87, tel. 0311 044 668 e-mail: office@orionpress.ro

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență se vor trimite pe adresa colegiului de redacție al *Anuarului.*

INSTITUTUL DE ETNOGRAFIE
ȘI FOLCLOR „C. BRĂILOIU"
Str. Tache Ionescu nr. 25
010353 – București, sector 1
Tel. (4021) 318 39 00
Fax (4021) 318 39 01
E-mail: ief.brailoiu@gmail.com

© 2007, EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE
Calea 13 Septembrie nr. 13
050711 – București, sector 5
Tel. (4021) 318 81 06 / int. 2116, 2119
E-mail: edacad@ear.ro
Adresa web: www.ear.ro

https://biblioteca-digitala.ro

ANUARUL

INSTITUTULUI DE ETNOGRAFIE ŞI FOLCLOR „C. BRĂILOIU”

SERIE NOUĂ

TOMUL 17 • 2006

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

CUPRINS

I. *REFLECȚII ASUPRA METODOLOGIEI CERCETĂRII ETNOLOGICE*

RODICA ZANE, *Pluralul etnologiei și tranziția academică în România* 13
OTILIA HEDEȘAN, *Terenul și scriitura etnologică* 19
NARCISA ȘTIUCĂ, *Istoria orală – Note polemice* 29
ILEANA BENGA, *Transmiterea orală a faptelor folclorice în investigarea de teren* 35
MIHAI ALEXANDRU CANCIOVICI, *Aspecte ale unei viziuni interdisciplinare în cercetarea prozei populare românești* 39
ALINA IOANA CIOBĂNEL, *Glosarul etnologic (Cât, cum și de ce)* 45
PAUL P. DROGEANU, *Note pentru locul etnologic (călătorie, locuire, privire, povestire)* 51

II. *LECTURI ETNOLOGICE*

1. Texte muzicale

MAURICE MENGEL, *Muzica și identitatea națională: teorii, metode și rezultate din ultimii ani* 55
MARIAN LUPAȘCU, *Muzici populare românești: maneaua* 63
MARIN MARIAN-BĂLAȘA, *Virusul „antimanele" sau despre muzică și segregare în cultura și societatea românească* 77
CONSTANTIN SECARĂ, *Notația psaltică a culegerilor de folclor, de la Anton Pann la George Breazul* 89
OVIDIU PAPANĂ, *Buhaiul actual – o relicvă între ancestral și modern* 101
ELEONORA ANDREI, *Jocul popular* ***Corăgheasca*** *– vechi dans marinăresc* 107

2. Texte literare

BOGDAN NEAGOTĂ, *Perspective actuale în cercetarea folclorului calendaristic* 113
ION T. ALEXANDRU, *Fișa de observație directă – metodă încă actuală de cercetare de teren a ceremonialului nupțial* 123
RALUCA NICOLAE, *Visul ca iluminare în povestirile japoneze* 129
MASHIMO ATSUSHI, ***Oni*** *in Japanese Culture* 141
RODICA RALIADE, *Jurnal de călătorie – Ion Ionescu de la Brad* 151
SABINA ISPAS, *Dunărea culturală* 161
LAURA JIGA ILIESCU, *Iașiul și moaștele cuvioasei Paraschiva* 167
ANCA STERE, *Discursul colectivizării în folclorul poetic nou și în documentele epocii* 173
SILVIA CHIȚIMIA, *Cântecul bătrânesc și parabolele evanghelice. Balada* ***Uncheșeii*** 179

Anuar IEF, serie nouă, tom. 17, 2006, București, p. 1–360

https://biblioteca-digitala.ro

3. Tradiţii şi obiceiuri

NORA SAVA, *Continuitate şi ruptură în satul românesc de azi: **Datul cu ciubărul** – un exemplu de magie divinatorie contemporană* 189
GEORGETA MORARU, *Moaşa în tradiţia românească din secolul al XX-lea* 197
CAMELIA BURGHELE, *Şezătoarea (**Haba**) sălăjeană şi câteva practici magico-rituale* 205
MARIN CONSTANTIN, *Creştinismul popular al păstorilor din Carpaţi* 215
NICOLETA COATU, *Memoria minei (neferoase) şi configurări cultural-identitare* 221
IONUŢ SEMUC, *Modele de tratament funerar. Repere arheologice şi etnologice* 229
MIHAELA ARA PICOŞ, *Pomana-jertfă în religiile monoteiste* 235
ZINA ŞOFRANSKY, *Cromatica populară românească (Coloranţi naturali. Utilizare în arta tradiţională. Trecut şi prezent)* 245

III. *PERSPECTIVE ANTROPOLOGICE*

NICOLAE PANEA, *Două Românii, două etnologii* 251
GABRIELA BOANGIU, *Contribuţii ale culturii populare româneşti la configurarea spaţiului identitar urban* 259
ARMAND GUŢĂ, *Provocările secolului al XXI-lea. Istoria şi tradiţia în contextul integrării europene şi al globalizării* 265
OCTAVIA COSTEA, *Valori adăugate în aplicarea **Paşaportului lingvistic EUROPASS** pentru vorbitorii de limba română din afara cadrului naţional de referinţă* 275
GABRIEL STOICIU, *Aspecte multiculturale ale reprezentărilor profesionale în întreprinderile multinaţionale* 285
CRISTIANA GLAVCE, NICOLETA MILICI, CRISTINA STAN, LIGIA APĂVĂLOAE, *Obezitatea – o problemă de sănătate şi imagine de sine* 293
CORNELIA RADA, CRISTIANA GLAVCE, *Disparităţi privind mortalitatea infantilă şi cauzele de natură economică* 297
CORNELIA RADA, *Sănătatea reproducerii din perspectivă antropologică (Anchetă-pilot)* 309

IV. *IDENTITĂŢI CULTURALE*

MIHAELA NUBERT CHEŢAN, CRISTINA GAFU, ARMAND GUŢA, *Istroromânii. Repere identitar-culturale în contemporaneitate* 315
MIHAELA NUBERT CHEŢAN, IULIA WISOŞENSCHI, *Un creator contemporan de folclor aromân: Maria Andon – Studiu de caz* 325
CARMEN BANŢA, *Fenomenul migraţional în Belgia. Perspectivă diacronică* 331

V. *RECENZII*

∴ *Bibliografia generală a etnografiei şi folclorului românesc. 1956–1964*. Ediţie îngrijită şi prefaţă de I. Oprişan, Bucureşti, Editura Saeculum I.O., 2004, 718 p.; ∴ *Bibliografia generală a etnografiei şi folclorului românesc. 1965–1969*. Ediţie îngrijită de I. Oprişan, Bucureşti, Editura Saeculum I.O., 2005, 735 p. (Rodica Raliade) 335
Atlasul etnografic român, vol. 1, *Habitatul*, Academia Română, Institutul de Etnografie şi Folclor „Constantin Brăiloiu", coordonator dr. Ion Ghinoiu, Bucureşti, Editura Academiei Române şi Regia Autonomă „Monitorul Oficial", 2003, 272 p. (Gheorghe Niculescu, Ioana Grigorovici) 337

https://biblioteca-digitala.ro

Nicoleta Coatu, *Metaforă şi discurs folcloric*, Bucureşti, Editura Arvin Press, 2004, 148 p. (Ion T. Alexandru) 340
Adrian Vicol, *Recitativul epic al baladei româneşti. Tipologie muzicală*, Bucureşti, Editura Arvin Press, 2004, 534 p. (Marin Marian-Bălaşa) 342
Cornelia Călin Bodea, *Însemnări etnologice*, Bucureşti, Editura ARCB, 2005, 416 p. (Sabina Ispas) 346

VI. *VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ*

Colocviile „Constantin Brăiloiu" 349
Manifestări ştiinţifice 356
Granturi 357
Contracte extrabugetare 357
Doctorate 357
Premii 358
Apariţii editoriale 358
Cărţi şi publicaţii periodice primite la redacţie 358

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

CONTENTS

I. *REFLECTIONS ON THE METHODS OF THE ETHNOLOGICAL RESEARCH*

RODICA ZANE, *The Plural of Ethnology and the Academic Transition in Romania* 13
OTILIA HEDEŞAN, *Fieldwork and Ethnological Writing* 19
NARCISA ŞTIUCĂ, *The Oral History – Polemic Notes* 29
ILEANA BENGA, *Field Research and the Oral Transmission of Folkloric Texts* 35
MIHAI ALEXANDRU CANCIOVICI, *Some Aspects of an Interdisciplinary Approach to the Romanian Folkloric Prose* 39
ALINA IOANA CIOBĂNEL, *Ethnological Glossary (How much, How and Why)* 45
PAUL P. DROGEANU, *Notes for the Ethnological Place (Travelling, Inhabiting, Looking, Telling)* 51

II. *ETHNOLOGICAL READINGS*

1. Musical texts

MAURICE MENGEL, *Music and National Identity: Theories, Methods and Results in the Latest Years* 55
MARIAN LUPAŞCU, *Romanian Musics: the "Manea"* 63
MARIN MARIAN-BĂLAŞA, *The „Antimanele" Virus or about Music and Segregation in Romanian Culture and Society* 77
CONSTANTIN SECARĂ, *Psaltic Notation in Folklore Collections from Anton Pann to George Breazul* 89
OVIDIU PAPANĂ, *The Modern* ***Buhai*** *– a Relic Between Ancestral and Modern* 101
ELEONORA ANDREI, *A Traditional Romanian Dance* ***Corăgheasca*** *– an Old Sailors' Dance* 107

2. Literary texts

BOGDAN NEAGOTĂ, *Contemporary Perspectives on Researching Calendar Folklore* 113
ION T. ALEXANDRU, *The Sheet of Direct Observation – a Still Topical Method of Field Research* 123
RALUCA NICOLAE, *Dream as Illumination in Japanese Tales* 129
MASHIMO ATSUSHI, ***Oni*** *in Japanese Culture* 141
RODICA RALIADE, *Ion Ionescu de la Brad – Travel Diary* 151
SABINA ISPAS, *Cultural Danube* 161
LAURA JIGA ILIESCU, *Iassy and the Relics of Saint Paraskeva* 167

Anuar IEF, serie nouă, tom. 17, 2006, Bucureşti, p. 1–360

https://biblioteca-digitala.ro

ANCA STERE, *Collectivization Discourse in Poetic Folkloric Texts and in the Political Documents* 173
SILVIA CHIȚIMIA, *Old Epic Song and the Evangelic Parables* 179

3. Traditions and customs

NORA SAVA, *Continuity and Discontinuity in Today's Romanian Village Life. "Datul cu ciubarul" (Divining in the tub). An Example of Contemporary Divining Magic* 189
GEORGETA MORARU, *Midwife in the Romanian Tradition of the 20th Century* 197
CAMELIA BURGHELE, *The „haba" in Sălaj and a Few Magical and Ritual Practices* 205
MARIN CONSTANTIN, *Popular Christianity of the Carpathian Shepherds* 215
NICOLETA COATU, *The Memory of the Mine and Cultural-Identity Configurations* 221
IONUȚ SEMUC, *Models of Funeral Treatment. Archeological and Ethnological Landmarks* 229
MIHAELA ARA PICOȘ, *The Alms as Sacrifices in Monotheistic Religions* 235
ZINA ȘOFRANSKY, *The Romanian Traditional Chromatics (Natural Dyestuff. Uses in the Traditional Art. Past and Present)* 245

III. *ANTHROPOLOGICAL PERSPECTIVES*

NICOLAE PANEA, *Two Romania, Two Ethnologies* 251
GABRIELA BOANGIU, *Contributions of the Romanian Traditional Culture in Shaping the Urban Identity Area* 259
ARMAND GUȚĂ, *The Challenges of the 21st Century. History and Tradition in the Context of the European Integration and Globalization* 265
OCTAVIA COSTEA, *Romanian Language among European Languages within the EUROPASS Framework* 275
GABRIEL STOICIU, *Multicultural Aspects of the Professional Representations in Multinational Companies* 285
CRISTIANA GLAVCE, NICOLETA MILICI, CRISTINA ȘTAN, LIGIA APĂVĂLOAE, *Obesity - a Health and Self-image Problem* 293
CORNELIA RADA, CRISTIANA GLAVCE, *Disparities Concerning Infant Mortality and the Economic Causes* 297
CORNELIA RADA, *Reproduction Health from the Anthropological Point of View* 309

IV. *CULTURAL IDENTITIES*

MIHAELA NUBERT CHEȚAN, CRISTINA GAFU, ARMAND GUȚĂ, *The Istro-Romanians. Cultural Identity Marks in Contemporary Times* 315
MIHAELA NUBERT CHEȚAN, IULIA WISOȘENSCHI, *Maria Andon - A Contemporary Aromanian Folk Creator. A Case Study* 325
CARMEN BANȚA, *The Migration Phenomenon in Belgium. Historical Perspective* 331

V. *BOOK REVIEWS*

∴ *Bibliografia generală a etnografiei și folclorului românesc. 1956–1964* [*General Bibliography of Romanian Ethnography and Folklore*]. Ediție îngrijită și prefață de I. Oprișan, București, Editura Saeculum I.O., 2004, 718 p.; ∴ *Bibliografia generală a etnografiei și folclorului românesc. 1965–1969* [*General Bibliography of Romanian*

https://biblioteca-digitala.ro

Ethnography and Folklore]. Ediţie îngrijită de I. Oprişan, Bucureşti, Editura Saeculum I.O., 2005, 735 p. (Rodica Raliade) 335
Atlasul etnografic român [*Romanian Ethnographic Atlas*] – coordonator dr. Ion Ghinoiu, vol. I, *Habitatul*, Academia Română, Institutul de Etnografie şi Folclor „Constantin Brăiloiu", Bucureşti, Editura Academiei Române şi Regia Autonomă „Monitorul Oficial", 2003, 272 p. (Gheorghe Niculescu, Ioana Grigorovici) 337
Nicoleta Coatu, *Metaforă şi discurs folcloric* [*Metaphor and Folkloric Discourse*], Bucureşti, Editura Arvin Press, 2004, 147 p. (Ion T. Alexandru) 340
Adrian Vicol, *Recitativul epic al baladei: tipologie muzicală* [*The Epic Recitative of Ballads*] Bucureşti, Editura Arvin Press, 2004, 534 p. (Marin Marian-Bălaşa) 342
Cornelia Călin Bodea, *Însemnări etnologice* [*Ethnological Writings*], Bucureşti, Editura ARCB, 2005, 416 p. (Sabina Ispas) 346

VI. *SCIENTIFIC LIFE*

„Constantin Brăiloiu" Conference 349
Scientific meetings 356
Grants 357
Extra-budgetary contracts 357
Ph. D. theses in "C. Brăiloiu" Institute of Ethnography and Folklore 357
Prizes 358
Editorial news 358
Publications received by the Institute's Library 358

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

PLURALUL ETNOLOGIEI ȘI TRANZIȚIA ACADEMICĂ ÎN ROMÂNIA

RODICA ZANE
Facultatea de Litere, Universitatea din București

Intervenția de față este un metadiscurs disciplinar conceput pentru un anumit destinatar, a cărui principală calitate este exprimată prin cuvintele lui Bourdieu: „un intelectual colectiv capabil să facă să se audă un discurs al libertății și care să nu cunoască altă limită în afara constrângerilor și controalelor pe care fiecare artist, fiecare scriitor, fiecare savant, înarmat cu toate cuceririle înaintașilor săi, le face să apese asupra lui însuși și asupra celorlalți"[1]. Idealul corporativ pe care îl descrie Bourdieu poate fi favorizat de o asociație profesională cum este cea din care facem parte.

Am conceput titlul intervenției mele din două secvențe coordonate copulativ, dar tensionate în plan semantic și contextual. În prima secvență – „pluralul etnologiei" – am invocat ceea ce specialiștii consideră a fi principalul merit al disciplinei: „demonstrarea faptului că distincția între societăți complexe și societăți simple este falsă, deoarece toate societățile merită la fel de mult să facă obiectul unei investigații științifice". Dar dincolo de „relativismul cultural" pe care îl implică această poziție, sintagma „pluralul etnologiei" se referă și la diversitatea conținuturilor de studiu și a abordărilor, adică la vitalitatea și mobilitatea unei științe „cumulative și critice"[2]. Aceste trimiteri ale pluralului din sintagma din titlu sunt, în același timp, posibile argumente ale susținerii disciplinei ca specializare prin studii de licență în România.

A doua sintagmă din titlu înscrie disciplina într-un anumit câmp academic – cel românesc – și într-un anumit interval temporal, cel contemporan, numit printr-un termen consensual „tranziție".

Intervenția mea mizează pe evidențierea tensiunii dintre cele două sintagme și a consecințelor pe care le poate avea asupra inițiativelor noastre de tip corporatist. În același timp, îmi propun să îndrept atenția dumneavoastră către stabilirea unei relații de continuitate între grupul profesional pe care se bazează asociația și grupul academic cu aceeași orientare disciplinară, profesori, studenți și nu în ultimul rând, un eșalon important – de „trecere" – al celor care pot bate la porțile noastre după terminarea studiilor. Consider că ei reprezintă o miză

[1] Pierre Bourdieu, *Regulile artei*, București, Editura Univers.
[2] *Noțiunile-cheie ale etnologiei*, Iași, Editura Polirom, p. 19.

Anuar IEF, serie nouă, tom. 17, 2006, București, p. 13–17

https://biblioteca-digitala.ro

importantă şi mesajul adresat lor trebuie să fie activ, de chemare, şi în acest sens asociaţia poate să îşi construiască o strategie. În orizontul pe care îl poate crea asociaţia, între traseul individual al fiecărui etnolog, câmpul academic şi cel instituţional de specialitate se pot stabili cel puţin trei puncte tari de contact, tot atâtea argumente pentru o apropiere „interesată" între actorii respectivi:

1. o specializare academică în etnologie legitimează continuitatea şi diversificarea câmpului de cercetare de profil;
2. cercetătorii tineri aflaţi în proces de formare sunt interesaţi de posibilitatea continuării studiilor de profil într-o specializare corespunzătoare;
3. instituţiile de profil etnologic sunt interesate de desfăşurarea unor programe complexe, în colaborare cu universităţile şi prin cuprinderea studenţilor aflaţi în perspectiva specializării.

Vă propun, în continuare, parcurgerea unor file importante din dosarul de tranziţie academică al etnologiei. Acestea se pot organiza într-o descriere de variante şi o naraţiune în patru episoade, neterminată.

DESCRIERE DE VARIANTE

Prima filă este un document de reglementare a poziţiei disciplinei în nomenclatorul domeniilor şi al specializărilor pe care l-a generat adoptarea sistemului de organizare a studiilor universitare convenit prin Programul Bologna. Această filă are trei variante, între care ultima cu putere de acţiune. Însă lectura lor este un exerciţiu profesional profitabil. Prima variantă este parte din H.G. nr. 88 din 2004 şi, în cadrul ei, *Etnologie şi folclor* figurează la specializarea *Studii culturale*, alături de *Studii iudaice*, *Studii americane* şi *Biblioteconomie*. Această H.G. este ulterior reglementată de recomandările CNEEA care operează următoarele corecturi: subspecializarea *Etnologie şi folclor* îşi reduce corpul denominativ prin eliminarea cuvântului *folclor* şi îşi schimbă domeniul de apartenenţă, fiind instalată la *Sociologie*.

În acest punct al descrierii se impune o notă: După publicarea acestor două variante, Catedra de etnologie şi folclor a Facultăţii de Litere a adresat CNEEA o scrisoare în care cere redistribuirea *Etnologiei* în domeniul ştiinţelor umane, la *Studii culturale*. La această scrisoare nu s-a primit niciun răspuns, dar, în mod miraculos sau nu, după câteva luni, respectiv cu data de 11 august 2005, apare H.G. nr. 916 privind structura instituţiilor de învăţământ superior acreditate sau autorizate să funcţioneze provizoriu şi a specializărilor din domeniul studiilor universitare de licenţă. De menţionat că în acest interval membrii Catedrei au parcurs o perioadă dilematică, fiind tentaţi să propună o secţie de *Etnologie* la Facultatea de Litere, în domeniul *Sociologie*.

Revenind la descriere, în documentul citat, ultimul din serie, în Anexa 3, se revine asupra structurii specializărilor din domeniul studiilor universitare de

https://biblioteca-digitala.ro

licență, aceasta însemnând, în ceea ce ne privește, replasarea *Etnologiei* la *Studii culturale*.

Din analizarea și compararea acestor variante, se conturează câteva direcții de reflecție:

1. repartizarea specializărilor în cadrul domeniilor s-a făcut prin negocieri între câmpul executiv și cel academic reprezentat de CNEEA;
2. între câmpul executiv și cel academic au existat divergențe în legătură cu plasarea specializării *Etnologie*; relația de putere se reflectă în apariția recomandărilor CNEEA care corectează prima hotărâre de guvern în unele puncte, printre care și cel care ne interesează;
3. între câmpul executiv și cel academic a existat consens în legătură cu denominarea specializării, cuvântul *folclor* fiind definitiv eliminat după o singură apariție, în prima variantă;
4. aceste mișcări s-au operat în mod discret și netransparent, fără stabilirea unei relații de comunicare cel puțin între forul academic învestit cu putere și corpul academic specializat.

NARAȚIUNE (NETERMINATĂ) ÎN PATRU EPISOADE

Descrierea de mai sus încadrează câteva episoade dintr-o narațiune de istorie recentă care participă la dosarul disciplinei.

Episodul I datează din anul 1998, când o anchetă și un editorial din presa culturală, respectiv revistele „Apostrof" și „România literară", pun problema locului și a semnificației unor texte folclorice în cultura actuală sau modernă a românilor și a relevanței lor pentru poporul român. Ancheta „Apostrof" adresează către 19 persoane următorul set de întrebări: 1. *În România sunt ținute la mare cinste* ***Miorița*** *și* ***Meșterul Manole****. Considerați că aceste creații sunt reprezentative pentru psihologia actuală a poporului român*?, la care se adaugă alte trei întrebări despre: *Ce ați face dacă ați fi în locul ciobanului din* ***Miorița****, al Meșterului Manole sau al Anei lui Manole?* În răspunsuri, dominanta este în notă ironic-detașată, cu parodierea discursului naționalist.

Invocând această anchetă, într-un editorial din „România literară", Nicolae Manolescu pune problema relației dintre patrimoniul mitic al românilor și revalorificarea lui în secolul al XX-lea în trei contexte istorice: „după Marea Unire din 1918, ca euforie națională, dar și ca reacție la occidentalizare; la crepusculul regimului ceaușist, când comunismul și-a asociat naționalismul; și în anii tranziției postdecembriste, și din nou ca reacție la capitalism și la integrarea europeană". În consecință, pentru autorul editorialului, „paradigma mitică izvorăște dintr-o ideologie extremistă (mai ales de dreapta, dar uneori și de stânga), naționalistă, țărănească, totalitară, „retrogradă", „romantică" [a se remarca ghilimelele – n.m.], din sfera culturii minore (în definiția lui Blaga)". Criticul literar îi opune paradigma

https://biblioteca-digitala.ro

istorică ce îşi are originea într-o „ideologie democrată (şi ea de dreapta sau de stânga), europenistă (sau prooccidentală), urbană, „realistă" şi „progresistă", exprimându-şi opţiunea pentru ea.

Episodul II este unul nescris, neoficial şi probabil nu va fi niciodată scris pentru că ar trebui să se alcătuiască din mai multe mărturii ale colegilor mei, atât din Bucureşti, cât şi din ţară, pe care nu le vor face publice. Ele s-ar referi la situaţii de comunicare legate de intenţiile de iniţiere a unei specializări în etnologie care au revelat atitudini mai degrabă de rezervă, dacă nu de respingere din partea partenerilor din câmpul academic.

Episodul III datează din luna august a acestui an şi este înscris în paginile revistei „Cuvântul", nr. 8, dedicat temei: *Cât de exportabilă este cultura română?*. În pagina destinată antropologiei, trei articole tratează *situaţia* folclorului. Spaţiile sunt alocate în funcţie de nume: Vintilă Mihăilescu ocupă o jumătate din pagină, Şerban Anghelescu şi subsemnata împart cealaltă jumătate. Reţin din punctul de vedere al lui Vintilă Mihăilescu, comunicat sub titlul *Ce (mai) putem face cu folclorul?*, următorul pasaj: „Întrebarea principală, în prezent, este astfel, mai degrabă, alta: ce facem cu noi atunci când ne referim la folclor, adică ce facem cu modul nostru de a percepe şi a gândi folclorul aşa cum au făcut-o predecesorii noştri fondatori de naţie? Răspunsul simplu ar fi următorul: să transformăm etnologia dintr-o ştiinţă naţională într-una socială, aşa cum este ea pretutindeni în lumea (post)modernă. Punerea în practică a acestei soluţii este însă mult mai complicată decât pare".

Episodul IV se situează doar cu o lună în urmă şi este reprezentat de Colocviul internaţional organizat de Universitatea din Bucureşti, prin École doctorale en sciences sociales de l'Europe centrale et orientale împreună cu Agenţia Universitară a Francofoniei, în zilele de 14 şi 15 octombrie 2005, la Muzeul Ţăranului Român, sub titlul *Des études folkloriques à l'anthropologie dans les pays de l'Europe centrale et orientale: analyses réflexives et état des lieux*. În cadrul colocviului au fost prezentate situaţii din România, Rusia, Bulgaria, Republica Moldova, Polonia, Ungaria, Serbia, Cehia. Deşi, după ştiinţa noastră, singura catedră de profil din universitatea bucureşteană este la Facultatea de Litere, niciunul dintre membrii Catedrei nu a fost implicat în acest colocviu, iar invitaţia de a asista la eveniment nu a fost adresată în mod oficial. Intervenţiile au evidenţiat situaţii diverse, dar şi un numitor comun: forme inerţiale de practicare a cercetării şi a studiilor de profil, unele dintre ele încă în legătură cu sfera politicului, a ideologiei. Spaţiul românesc a fost reprezentat de 4 conferenţiari: Lavinia Bîrlogeanu de la Facultatea de Sociologie, Universitatea din Bucureşti, Otilia Hedeşan de la Universitatea din Timişoara, Vintilă Mihăilescu de la Şcoala Naţională de Ştiinţe Politice şi Administrative, Gabriel Troc de la Universitatea „Babeş-Bolyai" din Cluj. Sub titlul *Le folklore et / versus anthropologie. La situation en Roumanie après 1989*, Otilia Hedeşan s-a referit la necesitatea scrierii unei istorii (recente) a domeniului şi la dificultatea documentării, la proiectul în

https://biblioteca-digitala.ro

curs de finalizare al unor interviuri cu participanții la domeniu de dinainte de 1989 și a identificat în generația discipolilor lui Mihai Pop din Universitatea București o zonă de graniță netensionată, „de passage", între folclor și antropologie înainte de 1989. După această dată, împăcarea domeniilor este desfăcută de participanți într-o adevărată „Ceartă a folcloriștilor și a antropologilor", în trena căreia autoarea identifică și culoarele favorabile impostorii, și fundalul unui conflict între generații, care nu este străin de pretențiile asupra „moștenirii" lui Mihai Pop.

Așa cum se poate deduce din succesiunea acestor episoade, tranziția va colora în mod specific și continuarea lor. Demersul meu a avut în vedere operarea unei selecții semnificative, pe de o parte, pentru poziția disciplinei și, pe de altă parte, pentru dispoziția față de ea. În ceea ce privește primul aspect, specializarea *Etnologie* este delimitată de specializarea *Antropologie* prin arondarea fiecăreia unui alt domeniu: *Studii culturale*, respectiv *Sociologie*. În contextul românesc, traseul de continuitate al etnologiei în câmpul academic este periclitat de noutatea domeniului *Studii culturale* și de dificultatea asumării unui teritoriu nou. Generația discipolilor lui Mihai Pop din Facultatea de Litere este pusă în acest moment în fața unei alegeri decisive: ori își asumă inițiativa unei întemeieri, ori se estompează din câmpul academic, resemnându-se să fie doar performera unor cursuri conexe la specializarea *Litere*. Într-un fel, este momentul unei legitimări a moștenitorilor, practic se impune tranșarea succesiunii. Odată cu ea, și relația cu folclorul.

În acest punct se deschide culoarul de trecere către celălalt aspect – corelativ poziției specializării –, respectiv dispoziția față de ea. Din parcurgerea celor patru episoade a reieșit că etnologia poate fi percepută ca moștenitoare a două ascendențe care au funcționat simultan: una ține de paternitatea spirituală a lui Mihai Pop, cealaltă de matricea unui timp istoric ideologizat și totalitar. Despre această ultimă ascendență depun mărturie „civilă" negativă intelectualii care au resimțit marcajul ei constrângător și manipulator. Marea lor majoritate provin din teritorii academice vecine cu etnologia, cum ar fi literatura. Dacă am măsura frecvența acestui tip de dispoziție față de trecutul etnologiei, am constata că este foarte mare. Niciunui literat nu i-ar trece prin minte să analizeze implicațiile ideologice ale „imaginii țăranului român" (a nu se trece cu vederea ghilimelele care încadrează această sintagmă) în literatură și ale modului în care aceasta a fost construită.

Despre cealaltă ascendență însă se vorbește mai puțin și în cercuri al căror ecou este mai mic. Consider că dezvoltarea și administrarea academică a etnologiei poate fi susținută și prin contribuția Asociației de Științe Etnologice din România prin inițierea unui program de atitudine și evaluare. Stabilirea relațiilor „intelectuale" – le-am numi – cu partenerii din câmpul cultural, dezbaterea de urgență a problemelor de patrimoniu moștenit de disciplină, gestionarea unei imagini a teritoriului în câmpul cultural, căutarea și încurajarea urmașilor prin inițierea unei burse acordate de către asociație, iată câteva priorități ale unui astfel de program.

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

TERENUL ŞI SCRIITURA ETNOLOGICĂ

OTILIA HEDEŞAN
Universitatea de Vest, Timişoara

Ideea că terenul este una dintre componentele *sine qua non* ale etnologiei este un bun câştigat de practica şi totodată de teoria ştiinţelor umane din ultimul secol. De la Br. Malinowski încoace, discuţiile despre *teren* ca etapă tot mai însemnată şi, apoi, obligatorie pentru cercetarea etnologică au căpătat contur şi au devenit una dintre temele de reflecţie cele mai importante ale domeniului.

Nu îmi propun să prezint ori să schiţez aici evoluţia acestui interes, nu voi recurge la pledoariile directe sau indirecte ale clasicilor etnologiei şi antropologiei pentru a argumenta importanţa subiectului.

În rândurile de faţă mă voi dezinteresa în mod deliberat de harta conceptelor şi ideilor care construiesc problematica extrem de complexă a terenului antropologic şi a bibliografiei teoretice a acestuia, focalizând în mod exclusiv asupra unui singur aspect: cum anume se produce „traducerea" în text a informaţiilor obţinute în urma descinderii în teren, cum se converteşte în cuvinte ceea ce a fost trăit. Problema asupra căreia voi reflecta este, aşadar, şi în alţi termeni, aceea a înţelegerii procesului de a descrie, a reconstrui, a scoate la lumină complexul exerciţiu de transcriere a vizibilului observat.

Punctul de pornire în acest demers reflexiv îl reprezintă observaţia lui François Laplantine, după care etnologia este „o activitate simultan vizuală şi lingvistică"[1], iar această dublă determinare este cea care poate conduce, prin procesul transferului vizibilului în lingvistic, la îndeplinirea unuia dintre scopurile majore ale domeniului, anume: „capacităţile de observaţie şi implicare care i se cer unui etnolog nu se referă doar la a vedea şi a înţelege ceea ce vede, ci şi la a-i face pe alţii să vadă"[2], or acest „a-i face şi pe alţii să vadă" este, în majoritatea cazurilor, realizat prin „traducerea vizibilului în cuvinte".

Nu ignor bogăţia şi subtilitatea studiilor care au focalizat asupra acestui proces extrem de sofisticat de transfer. Acesta este exact spaţiul teoretic în care se regăsesc o serie de „probleme spinoase", cum ar fi posibilitatea sau imposibilitatea

[1] François Laplantine, *Descrierea etnografică*. Traducere în limba română de Elisabeta Stănciulescu şi Gina Grosu. Iaşi, Editura Polirom, 2000, p. 35.

[2] *Ibidem*, p. 57.

Anuar IEF, serie nouă, tom. 17, 2006, Bucureşti, p. 19–28

https://biblioteca-digitala.ro

obiectivării etnologului[3], intruziunea subiectivității în textul etnologic, retoricile textului etnologic, figurile la care se recurge pentru comunicarea informațiilor, jocul complex al punctelor de vedere și al vocilor care comunică informația, persoana de care se uzează în scrierea textului, sau ceea ce poate fi numit, în linia lui Mondher Kilani[4] sau a lui Ugo Fabietti[5], procedeele ficționalizării etnologice[6].

Corpusul asupra căruia îmi propun să fac în continuare o serie de observații și comentarii sub specia acestei probleme, a relațiilor dintre cercetarea de teren și scriitura despre teren[7], îl reprezintă bibliografia românească interbelică. Este o alegere mai mult decât întâmplătoare, o alegere pentru un exercițiu de analiză, menit să mă conducă înaintea problemelor pe care studiul acestei relații le solicită pentru etnologia românească. (Deși nu neg că această a doua componentă, de analiză – exercițiu este una dintre mizele lecturii pe care o propun.) Motivul pentru care am optat pentru acest decupaj cronologic ține de chiar practica științelor sociale din România acelei epoci. Aceasta este perioada demarării, desfășurării și intensei promovări a anchetelor de teren, indiferent dacă avem în vedere cercetările spectaculoase ale echipelor regale conduse de Dimitrie Gusti sau dacă ne gândim la proiectele ceva mai reduse ca amploare, dar mai pragmatice și la fel de înnoitoare, ale reprezentanților Arhivei de Folklor din Cluj, aflați sub coordonarea lui Ion Muşlea.

Raportându-mă, acum, la corpusul decupat trebuie să constat, cu textele pe masă, că, cel puțin deocamdată, pot identifica trei forme principale de scriitură prin intermediul cărora terenul este pus în pagină:

a. *Textele teoretice* ale mentorilor sau reprezentanților importanți ai celor două direcții invocate, texte prin intermediul cărora se vorbește despre teren,

---

[3] „Privirea pretins obiectivă a etnologului este abolită și se efasează în procedurile de punere în formă și de construire a sensului unei realități circumscrise, observate, explicate și traduse. [...] Fantasma transparenței lasă, așadar, loc opacității și apăsării unei subiectivități care a fost utilizată înainte, însă a fost refulată cu grijă". Cf. Francis Affergan, în *Préface* la *Construire le savoir anthropologique*, Paris, PUF, 1999, p. 16.

[4] Mondher Kilani, *Fiction et vérité dans l'écriture anthropologique*, în *Construire le savoir anthropologique*, ed. cit., 1999, p. 83–105.

[5] Ugo Fabietti, *Réalités, fictions et problèmes de comparaison. À propos de deux classiques de l'ethnographie*, în *Construire le savoir anthropologique*, ed. cit., p. 67–82.

[6] Vezi pentru mai multe detalii, studiile din revista „Communications", nr. 58, 1994, și textele din volumul coordonat de Francis Affergan, *Construire le savoir anthropologique*, ed. cit.

[7] Termenul de *scriitură*, pentru care optez aici, în defavoarea celui de *text*, de exemplu, este, mai întâi, cel mai apropiat echivalent românesc al conceptului de *écriture*, din bibliografia franceză a chestiunii. În al doilea rând, el exprimă deopotrivă sensurile: *text scris* și *fel (manieră) de a scrie*. O simplă reluare a debutului celebrului eseu despre *Gradul zero al scriiturii*, al lui Roland Barthes, este edificatoare pentru a sublinia această funcție a scriiturii de a avea „nu numai funcția să comunice sau să exprime, ci și să impună un dincolo al limbajului – deopotrivă istoria și implicarea în ea", cf. *Romanul scriiturii*, antologie, selecție de texte și traducere de Adriana Babeți și Delia Șepețan-Vasiliu, București, Editura Univers, 1987, p. 50.

https://biblioteca-digitala.ro

despre semnificaţia acestuia, despre metodele concrete care trebuie folosite în vederea investigaţiei, texte în cadrul cărora terenul este tratat ca un personaj[8];

b. *Rapoartele de teren* ale unora dintre reprezentanţii sau dintre grupurile de cercetare din echipele Gusti, rapoarte menite să reproducă (cu atâta fidelitate cât este posibilă) realul în complexitatea lui deconcertantă[9];

c. *Micromonografiile regionale* ale reprezentanţilor Arhivei de Folklor din Cluj, publicate în cele şapte numere ale „Anuarului"[10] acestei instituţii.

Fiecare dintre aceste texte este extrem de dens semantic, putând fi invocat într-o serie întreagă de direcţii interpretative. Interogaţia cărora lectura mea le supune ţine, însă, doar de acest aspect, al felului în care ele „traduc terenul în pagină scrisă".

TIPUL A – TEXTELE TEORETICE

Tehnica monografiei sociologice, din 1934, a lui H.H. Stahl[11]. *Terenul* ne întâmpină, în acest text, chiar din primul rând al volumului: „A rămas, aşadar, stabilit că sociologul, *în teren*, va începe prin observarea manifestărilor sociale"[12], scrie autorul, punctând, astfel, şi prima dintre semnificaţiile terenului. Acesta este, iată, întâi de toate, *un loc*, în care cercetătorul ajunge pentru *a observa* ceea ce se întâmplă acolo, iar această idee iniţială privitoare la datoria cercetătorului de a observa trimite, aproape automat, la *tehnica privirii orientate şi atente*, îndreptate înspre realitatea pe care locul reprezentat de teren o găzduieşte.

Importanţa observaţiei ca relaţie cu sens unic, dinspre cercetător înspre cercetat, pare a fi, în continuare, una dintre precauţiile cele mai importante ale cercetătorului aflat în teren. Iată, bunăoară: „Grija cercetătorului la teren este aceea de a nu face simţită prezenţa lui"[13], iar în acest sens urmează o serie de sfaturi concrete de comportament: „Trebuie să pastişezi o perfectă concordanţă cu mediul, [...] o pastişare a obiceiurilor locale este datoria cea mai imperioasă", deşi „lucrul poate să fie dezagreabil. Intrând, de pildă, din casă în casă în chip de vizită, ţi se poate întâmpla să fii silit să te aşezi mereu la masă şi să mănânci din pură obligaţie profesională. Sau la nuntă să bei şi tu din ploasca comună, oricare ar fi riscurile ce ar decurge pentru tine, sau să asculţi fără ruşine pornografiile din sărbători"[14].

---

[8] Vezi în acest sens, definiţia foarte laxă a personajului: „personajul nu este o noţiune exclusiv antropomorfă (v., de ex., *Spiritul*, în opera lui Hegel)". Cf. Philippe Hammon, *Pour un statut sémiologique du personnage*, în *Poétique du récit*, Paris, Seuil, 1977, p. 118.

[9] Vezi în acest sens, colecţia „Sociologie românească".

[10] Vezi în acest sens, colecţia periodicului „Anuarul Arhivei de Folklor".

[11] H.H. Stahl, *Tehnica monografiei sociologice*, ediţie îngrijită de Septimiu Chelcea, prefaţă de Dorel Abraham şi Septimiu Chelcea, Bucureşti, (1934) 2001.

[12] *Ibidem*, p. 9.

[13] *Ibidem*.

[14] *Ibidem*.

https://biblioteca-digitala.ro

Acest adevărat cod al bunului terenist – sociologul rural este destinatarul său postulat, însă nu cred că se face o greşeală de substanţă transferând lucrurile în domeniul etnologiei care aminteşte, fără îndoială, de o serie de pasaje celebre din etnologia epocii[15] – comunică reguli de comportament în teren, dar, totodată, sugerează prin scriitură care este poziţia privilegiată de unde trebuie observată / studiată comunitatea. Ideea subiacentă, decriptabilă printre rândurile de mai sus, mi se pare a fi aceea că cercetătorul caută să se comporte ca şi oamenii în mijlocul cărora trăieşte şi trebuie să facă acest lucru în pofida sau chiar în confruntare cu propriul cod cultural de comportament. Niciunde, însă, nu se dă de înţeles că aceste practici au drept scop un exerciţiu al alterităţii – să facem ca şi „celălalt", ca să încercăm să învăţăm cultura acestuia şi tentând să îl înţelegem –, miza lor fiind prin excelenţă aceea a opacizării propriei alterităţi în teren. Comportându-se ca şi oamenii din teren, cercetătorul nu atrage atenţia asupra sa, ceea ce îi permite să îşi conserve o poziţie privilegiată pentru o *privire exterioară* şi care se vrea fidelă până la entomologie – asupra realităţilor.

O mulţime de reguli punctuale trebuie respectate pentru ca această poziţie (*éloigné*, în accepţia pe care o dă Lévi-Strauss termenului) a privitorului şi privirii, dincolo de care trebuie descoperită o adevărată filosofie a observaţiei de teren pe care o propune Şcoala sociologică, să poată fi menţinută cu orice preţ. Iată, bunăoară:

a. *Prin mânuirea chestionarelor*: „Chestionarele sunt făcute numai pentru ca să ai veşnic în minte inventarul problemelor pe care trebuie să le tratezi"[16]; dar mai ales: „conversaţia dusă în mod firesc nu înseamnă o conversaţie pe care nu o controlezi, informatorul nu trebuie lăsat totuşi în voie să vorbească despre ceea ce socoteşte el de cuviinţă, ci vorba lui trebuie să fie îndreptată asupra problemelor care te interesează şi pe tine"[17];
b. *Prin mixarea potrivită a tehnicii observaţiei cu tehnica investigaţiei verbale*: „Asistând, de pildă, în satul Rune, la o înmormântare, vei rămâne uimit de numărul procedeelor magice menite să determine dacă mortul s-a făcut sau ba moroi. Întrebându-i a doua zi pe cei care au făcut toate aceste operaţii magice ce anume au făcut, cu cea mai bună credinţă chiar, nu-şi vor aminti totuşi decât o mică parte din ele. Lucrul l-am experimentat la teren de nenumărate ori şi e plin de învăţăminte"[18];

[15] Mă gândesc în primul rând la celebrele reguli pe care Mauss le stabileşte ca pe un minimum necesar de cunoştinţe pentru tânărul etnolog care pleacă în teren. Cf. Marcel Mauss, *Manuel d'ethnographie*, ediţia a II-a, Paris, Payot, 1967 (volumul reproduce prelegerile ţinute de etnologul francez la Institutul de Etnografie al Universităţii din Paris din 1926 până în 1939). (Vezi şi traducerea românească a textului, aparţinând Cristinei Gavriluţă, Iaşi, Institutul European, 2003, p. 14.)

[16] *Ibidem*, p. 12.

[17] *Ibidem*.

[18] *Ibidem*, p. 16.

https://biblioteca-digitala.ro

c. *Prin recursul la tehnici de consemnare rapidă a informaţiei*: „De aceea stenografia îţi poate fi de mare folos, căci ţăranul văzând că scrii aşa de repede pe cât vorbeşte el, că încetezi a nota când încetează el a vorbi, nu-şi dă seama că îl iei cuvânt cu cuvânt. Mâzgăleala ta pe hârtie în semne necunoscute lui i se pare mai puţin compromiţătoare decât scrisul obişnuit, cu care s-a deprins pe la judecată şi pe la primărie şi despre care are, deci, proaste amintiri"[19].

Simplificând ce este de simplificat, ideea care poate fi descoperită dincolo de toate aceste sfaturi practice privitoare la activitatea din teren mi se pare a fi indicarea unui traseu de urmat în vederea instituirii autorităţii cercetătorului: acesta nu trebuie să piardă nicio clipă din mână firul interviurilor pe care le face cu oamenii, chiar dacă este, câteodată, necesar să le conducă cu o mână de fier într-o mănuşă de catifea; acesta nu trebuie să piardă niciodată ocazia potrivită pentru a observa lucrurile, prin participare directă, iar acest lucru îi permite, mereu, să poată controla, moment de moment, corectitudinea a ceea ce îi relatează oamenii; în sfârşit, pentru a putea să-şi noteze, dar pentru a nu părea caraghios, trebuind să-i îndemne pe oameni să vorbească mai rar pentru a nu pierde nicio vorbă, cercetătorul trebuie să înveţe stenografie.

Redesenând imaginea cercetătorului care observă terenul, va trebui să constat că aceasta se alcătuieşte la intersecţia geometrică a unei întregi serii de acţiuni, de făcut în mod necesar. Este o listă de acţiuni pe care bunul terenist le cunoaşte de la început şi pe care trebuie să le ducă la îndeplinire. Evadarea din cadrele lor stricte, miza pe intuiţie, soluţia alternativă – fie de ingeniozitate, fie de ieşire din impas – nu se pun în discuţie pentru un monografist care lucrează după metoda gustiană. Cercetătorul în teren – imaginat / prescris de Stahl – este un personaj care aplică întocmai metoda, care priveşte atent, de la distanţă şi cu autoritate faptele, în ideea de a le consemna cu cât mai mare obiectivitate. O listă întreagă de metode de înregistrare vizează aceeaşi obiectivitate: înregistrarea mecanică (fonografierea), schiţa, desenul, fotografia, cinematografierea, alcătuirea de fişe de teren complete ş.a.m.d.

Totuşi, una dintre acţiunile pe care le face bunul monografist în teren este şi aceea *de a scrie*. Cu destulă discreţie, tema scriiturii etnologice, sau poate că mai exact spus a pre-scriiturii etnologice, care mă interesează acum, se poate identifica în chiar aceste pagini de etnologie românească interbelică. Recitirea principalelor observaţii făcute de Stahl mi se pare, de aceea, extrem de utilă:

a. „Începătorul în ale cercetării de teren are credinţa că nu e nevoie să-şi noteze cu rigurozitate toate observaţiile pe care le face, căci el se simte în stare să le ţină minte. Nu se poate eroare mai gravă. Experienţa de ani de

[19] *Ibidem*, p. 44.

https://biblioteca-digitala.ro

zile a atâtora arată, dimpotrivă, că, oricât de bună memorie ai avea, observaţia care nu se notează deîndată poate fi considerată ca pierdută"[20];

b. „De aceea, monografistul, purtând veşnic asupra lui acel *carnet de monografist* comod de mânuit trebuie fără răgaz să scrie tot ceea ce socoteşte demn de reţinut. Să nu se creadă că ar fi un lucru aşa de uşor"[21];

c. „Regula notării continue a tuturor observaţiilor este, uneori, foarte penibil de urmat. A scrie în faţa săteanului, vorbind cu el ca la cabinetul de instrucţie, rugându-l să vorbească mai domol ca să poţi tu, ciudat grefier, să faci un proces-verbal, este un lucru care-l jigneşte pe informator. El înţelege să stea de vorbă cu tine omeneşte, să spună el, să spui şi tu, ca doi gospodari de treabă. Deseori, un cercetător imprudent a stârnit panica în sat, scriind toate cele cu aer inchizitorial. Imediat, ca de pildă la Nerej, a ieşit zvonul că se apropie sfârşitul lumii, că aşa scrie în *Apocalipsă* că unul din semnele prevestitoare va fi şi scrierea în condici a tuturor lucrurilor. [...] Să nu notezi, atunci, în faţa săteanului şi abia întors acasă să aşterni pe hârtie, eventual pe baza câtorva notări rapide făcute la faţa locului? Sunt cazuri în care nu ai încotro şi aşa trebuie să faci, în paguba deplinei autenticităţi a notării tale"[22].

Sau, în alţi termeni: scrisul este indispensabil, fiind principalul sprijin al memoriei evenimentelor din teren; totuşi, fluxul său virtualmente incontinent, care ar trebui să ţină pas cu evenimentele din lumea reală, este aproape imposibil de pus în act; caiete speciale şi tehnici speciale caută să fie mobilizate într-un adevărat ritual al consemnării, adică al transpunerii în cuvânt a faptelor observate.

Revenind, acum, la discuţiile iniţiale despre scriitura etnologică, va trebui să conchid că pentru textele teoretice privitoare la teren, din perioada interbelică românească, scrisul înseamnă în mod exclusiv consemnare albă şi rece a realului, o consemnare care mizează pe o referenţialitate care tinde mereu spre absolut. Din loc geografic real, terenul urmează să se mute în arhivă, graţie acestor procese-verbale a căror fidelitate faţă de real frizează „birocraţia divină".

Pentru a închide bucla referitoare la imaginea terenului în textele teoretice din epoca interbelică românească, voi relua, pe post de concluzie, definiţia pe care Francis Affergan o dădea obiectului etno-antropologic: „El este constituit din trei linii – forţă: *terenul*, care ocupă locul şi relaţia cu informaţiile privilegiate; *câmpul teoretic*, care fixează cadrul reflecţiei ştiinţifice; şi *metoda*, care trasează protocoalele de abordare şi de instituire a obiectului de către subiect"[23]. Textul despre monografie al lui Stahl, luat în discuţie aici şi care, cum arătam, debutează sub specia prezentării terenului ca un loc geografic, sfârşeşte prin a face din el o adevărată temă de reflecţie şi o componentă fundamentală a obiectului etno-antropologic.

[20] *Ibidem*, p. 17.
[21] *Ibidem*, p. 18.
[22] *Ibidem*, p. 42.
[23] Francis Affergan, *Préface* la *Construire le savoir anthropologique*, ed. cit., p. 10.

https://biblioteca-digitala.ro

TIPUL B – RAPOARTELE DE TEREN

Cununa din satul Şanţ, raport de teren întocmit pe baza cercetărilor din 7 septembrie 1935 de către o echipă alcătuită din Ştefania Cristescu, H. H. Stahl, Ion C. Cazan, Viorica Sassu, raport care a apărut în „Sociologie românească", nr. 2, 1936, p. 11–22.

Este un text pe care l-am ales din cauza proximităţii sale cronologice cu lucrarea lui Stahl, la care m-am referit mai înainte, dar şi din pricină că în dimensiunile sale modeste, el pune în pagină finalizată, în text publicabil, aşadar, sau ca să utilizez chiar terminologia pe care o mobilizez aici, în *scriitură*, metoda de cercetare / consemnare a terenului pe care o promovează Şcoala sociologică.

Este vorba despre un raport care debutează cu un *chapeau* de circa zece rânduri în care se raportează unde anume a efectuat observaţia fiecare dintre cercetătorii implicaţi. Apoi se structurează ca o succesiune de mici texte separate care descriu fiecare dintre momentele obiceiului. În fiecare situaţie, sunt notate pe liste amănunţite numele şi vârsta tuturor participanţilor. Între ordinea prezentării faptelor în raport şi ordinea din realitate nu există nicio discronie. Orice cuvânt, ritual sau neritual, rostit de participanţii la obicei este consemnat şi redat în vorbire directă. În mod suplimentar, atunci când este vorba despre texte cântate, transpunerea pe note a acestora însoţeşte cuvintele. La jumătate, textul scris este segmentat de o serie de unsprezece fotografii care sunt probe vizuale ale descrierilor făcute şi care sunt însoţite de legende amănunţite.

Fără doar şi poate un text astfel conceput / structurat / scris este, în cele din urmă, o probă de punere în pagină a obiectivităţii observaţiei despre care se vorbeşte în textele teoretice despre cercetarea de teren. Problema pe care mi-o pun, aici, este, prin urmare, cum anume reuşeşte scriitura etnologică să construiască acest efect de obiectivitate. Sau, rescriind întrebarea în terminologia lui Mondher Kilani: „Cum construieşte monografia de teren ficţiunea totalităţii culturale şi care sunt convenţiile narative care creează iluzia referenţialităţii povestirii etnologice?"[24]

Revenind la micul raport despre *Cununa din Şanţ* şi aplicând asupra sa o analiză pe figuralitatea narativă, constat că suntem înaintea unei naraţiuni:

a. a cărei desfăşurare este observată din mai multe poziţii / puncte de vedere, cu toate exterioare universului în care se desfăşoară evenimentele; în consecinţă, informaţiile ne parvin prin mai multe voci succesive, iar povestirile construite sunt mereu heterodiegetice;
b. între momentele narării şi cele ale evenimentelor narate există o suprapunere permanentă şi atentă, cu o formidabilă grijă de a evita discroniile care, după cum se ştie de la naratologii americani, sunt generatoare ale unei literarităţi minimale;

[24] Mondher Kilani, *Fiction et vérité dans l'écriture anthropologique*, în *op. cit.*, p. 85.

https://biblioteca-digitala.ro

c. vocile exterioare, ale narării propuse de observatori, sunt completate de vocile interioare ale performerilor practicii;
d. efectul de realitate este girat, în cele din urmă, de relaţia dintre texte şi fotografii, ca probe maxime ale prezenţei observatorului la eveniment şi ale referenţialităţii evenimentului.

Ceea ce mi se pare fascinant în cazul acestui text este coerenţa cu care el angrenează procedee ale naraţiunii obiective. Sau, din nou în termenii lui Kilani: „Ca în ficţiunea romanescă, textul etnografic caută, în mod simultan, un efect de completitudine şi un efect de adevăr. [...] Pentru etnolog este vorba de a-şi convinge cititorul că ceea ce i se povesteşte nu este o fabulă, ci adevărul gol-goluţ"[25].

Jucând puţin pe această observaţie a lui Kilani, voi observa, la rândul meu, că micul raport care îmi serveşte aici ca suport pentru această lectură demonstrativă se construieşte şi pe seama convenţiei ficţionale a realismului romanesc: informaţiile despre universul prezentat – în cazul de faţă terenul – sunt cunoscute în amănunt de către un autor – etnologul – care le mânuieşte cu abilitate, creând efectul de realitate, dar rămânând mereu în afara universului construit.

Ca să închei caracterizarea foarte sumară a acestei a doua categorii de scriitură etnologică din perioada interbelică românească, voi observa că în cazul său etnologul este un autor omniscient, aşa cum şi prevedeau regulile de instituire a autorităţii în perioada cercetării, un autor mereu aflat în afara universului configurat, aşa cum era el preconizat de practica observării / privirii exterioare despre care am vorbit deja mai sus.

TIPUL C – MONOGRAFIILE CLUJENE

Concepute în aceeaşi perspectivă a fidelităţii faţă de teren şi realităţile întâlnite acolo, monografiile publicate în cele şapte numere ale „Anuarului Arhivei de Folklor"[26] din Cluj prezintă, în câteva cazuri, devieri substanţiale de la normele scriiturii albe, ale privirii îndepărtate şi ale omniscienţei etnologului. Cea mai bună metodă de a afla despre ce este vorba este să citez cele mai pregnante exemple pe care le am în vedere:

a. „În drumul de la Oraviţa la Bozovici, intrând în vorbă cu preotul de la Dalboşeţ şi comunicându-i scopul călătoriei mele, acesta m-a sfătuit să-mi aleg altă regiune mai arhaică, de exemplu Craina (între Orşova şi Caransebeş), deoarece în Almăj folclorul a dispărut aproape cu

[25] *Ibidem*, p. 83.

[26] Vezi prezentarea sintetică a modului de producere a acestor monografii în Ion Cuceu, *Monografiile Arhivei de Folclor*, prefaţă la: Ion Muşlea, *Cercetări etnologice zonale*, ediţie critică, note şi un glosar de Ion Cuceu şi Maria Cuceu, Cluj-Napoca, Editura Fundaţiei pentru Studii Europene, 2004, p. I–XXXIII.

https://biblioteca-digitala.ro

desăvârşire; ţinutul e modernizat, portul vechi a dispărut, se face mult lux, se poartă mătăsuri, pantofi de lac, tinerii cântă melodii moderne, tangouri etc. Din fericire, informaţia dată s-a dovedit mult exagerată. De altfel sunt convins că în Craina vreun pesimist ca preotul din Dalboşeţ m-ar fi trimis în Almăj să culeg folclor"[27];

b. „După ce am coborât din autobus la marginea satului Jdrela n-am mai vorbit şi nici n-am auzit o săptămână întreagă aproape deloc altă limbă decât cea românească. Puţinii sârbi care sunt în sat, secretarul primăriei, învăţătorul şi proprietarul unei cafenele (*căfană*, cum se zice la Jdrela) vorbesc toţi foarte bine româneşte. Doar învăţătorul, care venise numai de trei ani în sat, mai păstrează un accent străin. La primărie, la şcoală, la cafenea, unde a venit să mă vadă toată familia cafegiului, s-a vorbit româneşte, cu toate că nu erau de faţă ţărani români. Mi-am dat seama că toată lumea vorbeşte bucuros româneşte, şi nu o românească oarecare, ci un grai bănăţenesc savuros, piperat cu glume şi cu proverbe neaoşe româneşti. Mare a trebuit să fie mirarea şcolarilor care au auzit vorbindu-se româneşte la şcoală. Pe urmă am aflat că elevilor nu le era permis să pronunţe niciun cuvânt românesc din momentul când intrau pe portiţă în curtea şcolii. [...] Acestor români li se pare natural ca statul, şcoala şi biserica să întrebuinţeze numai limba sârbească. Fiind oameni simpli şi fără carte – şcoală e numai de câţiva ani în sat – sunt convinşi că pretutindeni în lume cartea se face sârbeşte. Pe când vorbeam despre Cluj au aflat cu mirare că nimeni nu ştie sârbeşte în tot oraşul. O femeie tânără a exclamat: Iiiu, dar voi nu aveţi şcoli la Cluj?"[28].

În ce constă importanţa acestor fragmente? Să fie libertatea de raportare şi de exprimare practicate aici singurele diferenţieri faţă de rapoartele Şcolii Sociologice? Este, desigur, şi o componentă stilistică de neînlăturat cea care face diferenţa, însă adevărata ruptură mi se pare a ţine de accesul deliberat al subiectivităţii în scriitura etnologică. Etnologul pornind spre teren sau descinzând în acesta se autoficţionalizează, devine un personaj care observă lucruri ieşite din comun şi nu pregetă să le noteze, uzând, pentru aceasta, de un stil liber, chiar colorat. Ideea că *terenul* ia forma unui adevărat rit de trecere pentru cei ce învaţă antropologie"[29] – cum notează Mondher Kilani este pe undeva pe aproape. După cum, *in nuce*, în aceste pagini răzleţe de jurnal de teren, poate fi reunoscută una dintre cele mai importante trăsături ale scriiturii etnologice actuale: „Astăzi textul etnologic tinde să reţină urmele evenimentelor care se află la originea interpretării;

[27] Emil Petrovici, *Folklor din Valea Almăjului*, în „Anuarul Arhivei de Folklor", III, 1935, p. 33.

[28] Idem, *Folklor de la românii din Valea Mlavei*, în „Anuarul Arhivei de Folklor", VI, 1942, p. 45–46.

[29] Mondher Kilani, *Du terrain au texte. Sur l'écriture de l'anthropologie*, în „Communications", 58, 1994, p. 47.

https://biblioteca-digitala.ro

să restituie ordinea descoperirii şi a procedurilor care se află la originea construcţiei obiectului de studiu"[30].

Aflată, aşadar, sub fascinaţia livrării obiectivităţii, scriitura etnologică despre teren din România interbelică înregistrează şi primele momente de manifestare a subiectivităţii. Mai puţin numeroase decât se sconta, mult mai puţin complexe decât se programase, rapoartele de teren (imaginate de Şcoala sociologică de la Bucureşti) – contemporanele şi gemenele marilor romane realiste româneşti – se dezinteresează de stil, după cum se dezinteresează de cititor. Destinaţia lor o reprezintă arhiva şi cititorul care le va consulta, cândva, peste timp. Atente, dimpotrivă, să consemneze autenticul, micromonografiile clujene – contemporane şi neaşteptat de apropiate de romanul dispus să ficţionalizeze trăirile personale, de factură camilpetresciană – anticipează, pe anumite pasaje ale lor, jurnalele de teren şi creează, oricât de fragmentar, în textul etnologic românesc, personajul-etnolog.

[30] Idem. *Fiction et vérité dans l'écriture anthropologique*, în *op. cit.*, p. 101.

https://biblioteca-digitala.ro

ISTORIA ORALĂ – NOTE POLEMICE

NARCISA ŞTIUCĂ
Facultatea de Litere, Universitatea din Bucureşti

Despre istoria orală se vorbeşte din ce în ce mai mult: se culege, se editează şi se publică, se ţin cursuri universitare şi se fac emisiuni în presa scrisă şi vorbită, cu alte cuvinte, este un domeniu la modă. Cheia succesului pentru cercetători, profesori şi jurnalişti o constituie însăşi esenţa „produsului finit" (naraţiunea sau discursul autoreferenţial, cu puternice accente de confesiune), ce tinde să ia în acest fel locul istoriei oficiale.

Poate că în cazul fostelor ţări comuniste acest fapt este mult mai îndreptăţit să se întâmple întrucât istoria scrisă (de la tratate la manuale de uz şcolar) este una pervertită, puternic impregnată de ideologie. Pe de altă parte, cum povestirea (relatarea) despre întâmplări trăite este un echivalent oral al jurnalului sau memoriilor, sesizăm o aliniere la tendinţele literaturii contemporane care renunţă la obiectivitate în favoarea subiectivităţii şi introspecţiei.

Pentru a nu crea o polemică sterilă şi aparent nefondată, vom trece în revistă câteva definiţii ale istoriei orale:

- înregistrează amintirile de viaţă şi sentimentele acelor tipuri de oameni ascunşi de istorie şi ne oferă o imagine mai vie a trecutului nostru;
- îi ajută pe cei ascunşi de istorie să se facă auziţi, iar pe cei interesaţi de trecutul lor să înregistreze experinţe personale hotărâtoare la un moment dat pentru familiile şi comunităţile lor;
- este un tip de istorie trăită prin experienţe unice;
- este nouă şi fascinantă fiindcă este interactivă; este istoria împărtăşită: un prilej rar de a vorbi cu istoria cu adevărat, faţă în faţă;
- este o extensie a artei povestitului, iar în acest sens, fiecare dintre noi are o istorie orală, o povestire despre drumul nostru prin viaţă[1].

Aceste definiţii preluate din literatura americană de specialitate vorbesc despre istoria orală ca despre o activitate procesuală, cu multe etape şi componente.

[1] http://www.ohs.org.uk, http://historymatters.gmu.edu/mse/oral/; http://www.dohistory.org/on_your_own/toolkit/oralHistory.html; http://www.army.mil/cmh-pg/books/oral.htm.

Anuar IEF, serie nouă, tom. 17, 2006, Bucureşti, p. 29–34

https://biblioteca-digitala.ro

Volumele publicate la noi în ultimul deceniu[2] nu lasă decât arareori să se întrevadă acest demers pe cât de complex, pe atât de laborios; practic, suntem puşi în faţa unor texte ce transcriu (nu ştim niciodată cât de complet şi de fidel) nişte interviuri, adică în faţa unei părţi a cercetării de istorie orală.

Foarte puţine lucrări aduc fotografia în calitate de martor vizual, palpabil şi niciuna nu face apel la alte tipuri de documente utilizate ca bază de pornire de către cercetător sau suport al naraţiunilor de către cel intervievat. Nu în ultimul rând, simţim acut lipsa unui comentariu minimal al cercetătorului, fie el concretizat într-o serie de note de teren sau de memorie, file de jurnal, rezultate ale observaţiei directe şi ale investigaţiilor colaterale şi suplimentare.

Deşi este evidentă o orientare a cercetării către o anumită temă şi un anumit segment al intervievaţilor (exproprierea, colectivizarea, rezistenţa anticomunistă, condiţia minoritarilor), socotim că, de fapt, ne aflăm în faţa unor culegeri de povestiri personale („life stories" / „récits de vie"), adică, în domeniul *etnobiografiei* cum a fost numit acest tip de investigare asupra „unor persoane socotite oglinzi ale timpului şi mediului lor"[3]. De altfel, autorii menţionaţi apreciau această metodă de cercetare ca fiind fertilă din două puncte de vedere: pe de o parte, pentru că puteau intra într-un dialog viu cu naratorul, iar pe de alta, pentru că, procedând la „înregistrări încrucişate" (naraţiuni despre acelaşi fapt culese de la mai mulţi indivizi) puteau analiza relaţiile *in-group* şi mediul sociocultural. La noi, am putea echivala acest demers cu aplicarea metodei *convorbirii sociologice*[4] asupra căreia ne-am oprit într-o intervenţie anterioară.

După cum se ştie, *metoda biografică/autobiografică* a făcut carieră imediat după Primul Război Mondial ca un mijloc de a ajunge la cunoaşterea socialului, prin culegerea de mărturii orale, ea permiţând completarea în mod util a surselor scrise (când acestea sunt disponibile) şi având meritul de a da cuvântul unor categorii sociale dezrădăcinate şi marginale[5]. Ea slujise anterior clasicilor antropologiei în reconstituirea unor stiluri de viaţă pe cale de dispariţie şi în păstrarea şi cultivarea unor elemente de patrimoniu cultural.

---

[2] Aniţa Nandriş-Cudla, *20 de ani in Siberia. Destin bucovinean*, Bucureşti, Editura Humanitas, 1991; *Povestea Elisabetei Rizea din Nucşoara, urmată de mărturia lui Cornel Drăgoi* – culese şi editate de Irina Nicolau şi Theodor Niţu, cu o prefaţă de Gabriel Liiceanu, Bucureşti, Editura Humanitas, 1993; Smaranda Vultur, *Istorie trăită, istorie povestită (Deportarea în Bărăgan, 1951–1956)*, Timişoara, Editura Amarcord, 1997; Irina Nicolau, Ioana Popescu, *O stradă oarecare din Bucureşti*, Bucureşti, Editura Nemira, 1999; Narcisa Alexandra Ştiucă, *Transcrieri infidele (File din istoria orală a unui sat)*, Bacău, Editura Corgal Press, 2000; Smaranda Vultur (coord.), *Lumi în destine. Memoria generaţiilor de început de secol în Banat*, Bucureşti, Editura Nemira, 2000; Smaranda Vultur (coord.), *Memoria salvată. Evreii din Banat, ieri şi azi*, Iaşi, Editura Polirom, 2002.

[3] Clapier-Valladon, Poirier, Raybaut, *Les recits de vie. Théorie et pratique*, 1983, apud Pineau Gaston, Jean-Louis Le Grand, *Les histoires de vie*, Paris, Payot, 2001, p. 14.

[4] Traian Herseni, *Teoria monografiei sociologice*, în D. Gusti, T. Herseni, H.H. Stahl, *Monografia teorie şi metodă*, Bucureşti, Editura Paideia, 1999.

[5] Marie-Odile Géraud, Olivier Leservoisier, Richard Pottier, *Noţiunile-cheie ale etnologiei (Analize şi texte)*, Iaşi, Editura Polirom, 2001, p. 39.

https://biblioteca-digitala.ro

În anii '70–'80 sociologii francezi au recurs la *metoda biografică* pentru studiul proceselor şi practicilor sociale, ca şi în cel al dezvoltării individualismului moral în trecerea de la stilul de viaţă rural la cel urban.

Ca o consecinţă, literatura de specialitate a lansat sintagme precum „life stories", „récit de vie", „family history" şi „histoire de vie sociale", pe care le socotim adecvate pentru ceea ce în România astăzi se publică sub titulatura de „istorie orală". Este, prin urmare, un segment al antropologiei culturale marcat, din păcate, de absenţa utilizării unor metode şi de ignorarea unor etape pe care această disciplină le-ar impune.

Să le luăm pe rând şi vom observa că, pliindu-se pe cerinţele demersului de istorie orală, vom afla – mutatis mutandis – convergenţe cu domeniul antropologiei culturale, al etnologiei şi chiar al folclorului:

Etapa documentării în cazul istoriei orale este absolut necesar să se facă în arhive (locale, zonale, regionale şi naţionale), consultând presa epocii (etapei) istorice vizate, documentele cu valoare istorică păstrate în mediile familiale (de la actele de danie domnească, până la cele de expropriere şi hotărâri judecătoreşti), documentele de stare civilă (de la registrele primăriilor şi ale parohiilor, până la certificatele de naştere, botez şi căsătorie, divorţ, deces). Informaţiile pe care cercetătorul le poate înregistra, atât în preambulul cercetării, cât şi pe parcurs, îi conferă două competenţe deloc neglijabile: pe de o parte se va înfăţişa celui intervievat documentat solid, un cunoscător redutabil al realităţii istorice consemnată de istoria oficială, pe de alta, îi va deschide orizonturile către o mai bună înţelegere a mărturisirilor şi, fapt extrem de important, îi va permite să confrunte adevărurile subiective cu cele consemnate şi consfinţite de documente unanim recunoscute. Această din urmă operaţie nu ar fi un semn de mefienţă din partea cercetătorului, ci o operaţie necesară din punct de vedere deontologic şi, de ce nu, o împlinire a unui deziderat desuet astăzi: obiectivitatea totală.

Alegerea informatorilor, a persoanelor avizate în tema centrală a anchetei separă net cercetarea de istorie orală de cea antropologică (etnologică), întrucât cercetătorul nu va face apel la comunităţile de tip tradiţional, ci la anumite tipuri de structuri (organizaţii, asociaţii şi grupuri) al căror statut este, de regulă, consfinţit prin lege (veteranii, eroii revoluţiei, expropriaţii), dar şi la altele mai vechi, tradiţionale *largo sensu* (vecinătăţi, grupuri de vârstă şi sex). Punctul de convergenţă cu etnologia îl constituie preferinţa pentru „informatorii-tip" (Brăiloiu), „informatorii privilegiaţi" (Malinowski), adică pentru acele persoane cunoscute şi recunoscute ca având o experienţă prodigioasă şi prestigioasă, reprezentativă atât pentru tema aleasă, cât şi pentru categoria-eşantion de intervievaţi. Aceste calităţi se vor fi manifestat în prealabil în mediul cărora informatorii potenţiali îi aparţin; prin urmare, se poate vorbi despre o competenţă chiar în sensul folcloric, narativ a acestora, probată şi şlefuită după toate regulile comunicării în interiorul grupurilor tradiţionale în ocazii bine determinate (întâlniri, comemorări, comunicate oficiale).

https://biblioteca-digitala.ro

Elaborarea instrumentelor de lucru nu se poate efectua fără parcurgerea scrupuloasă a celorlalte două etape. Dacă în cercetările de tip antropologic / etnologic, cercetătorul urmăreşte înregistrarea unor fapte şi acte culturale de interes comunitar practicate în virtutea tradiţiei, a păstrării şi transmiterii unui patrimoniu cultural, în cazul culegerii de informaţii de istorie orală el cere permisiunea unor subiecţi de a pătrunde în intimitatea lor, de a le răscoli amintirile, de a-i face să le retrăiască şi, retrăindu-le, să le împărtăşească.

Metoda consacrată de înregistrare este cea a *interviului semidirectiv* şi *nondirectiv*. Punerea ei în aplicare presupune însă mai multe condiţii ignorate în bună măsură de etnografi, folcloriştii şi chiar de etnologi. Este vorba înainte de toate de sinceritate, de comunicarea expresă a scopurilor cercetării grevate de regulile respectării confidenţialităţii, ale intimităţii şi ale publicării informaţiei, dar şi de crearea unui cadru intim, aproape familiar, de dialog. Conform deontologiei, dar şi legislaţiei actuale, informatorul devine părtaş la opera cercetătorului, ceea ce impune, de ambele părţi, un comportament bazat pe respect şi încredere reciproce. Prin urmare, încă din faza de pregătire a anchetei, cercetătorul trebuie să aibă în vedere toate aceste aspecte ale comunicării pentru a nu risca un blocaj datorat nerespectării „regulilor jocului" ori nesinceritătii. În treacăt fie spus, cum am arătat şi cu alt prilej, el îşi poate consolida încrederea în faţa celui intervievat dacă este pregătit să ofere „povestiri la schimb" care au darul de a-l convinge pe acesta din urmă, pe de o parte de cunoaşterea etapei istorice sondate, iar pe de alta, de solidaritatea cu o anumită cauză. Interviurile de istorie orală sunt, cu un termen eufemistic, bogate, dacă nu stufoase, însă aceasta nu înseamnă că cel intervievat este oprit la fiecare replică, ci, aşa cum procedează etnografii şi folcloriştii, cercetătorul îşi notează aspectele insuficient clarificate sau detaliate, revine asupra lor, află răspunsul şi apoi îl ataşează comentariului anchetei. În sensul lui J. Clifford[6], cercetătorul procedează la înscriere şi transcriere, pentru ca apoi, în „confruntarea directă" cu persoana intervievată, să realizeze şi descrierea.

Apex-ul anchetei îl constituie, fără dubiu, **înregistrarea propriu-zisă**. Teoria istoriei orale nu înţelege prin aceasta doar simpla înregistrare a interviului, un dialog viu de altfel, şi nu unul lansat doar printr-o întrebare atotcuprinzătoare care lasă libertatea totală, aparent „neregizată", naratorului de a-şi expune povestea vieţii. Este un demers complex ce implică prezenţa activă a cercetătorului care, orice ar fi, după spusele lui J. Copans[7], „nu este şi nu vrea să fie un om invizibil şi absent", am adăuga, un mânuitor al tehnicii de înregistrare.

Comunicarea nonverbală, „limbajul corpului" sunt esenţiale: gesturile de încuviinţare, susţinerea privirii, urmărirea gesturilor, urmate evident de cele verbale – replicile succinte, răspunsurile la întrebările aparent retorice, intervenţiile ce solicită detalii – constituie garanţia menţinerii şi continuării unui dialog viu şi în

[6] James Clifford, *Fieldnotes*, 1990, apud Jean Copans, *L'enquête ethnologique de terrain*, Paris, Nathan, 1998, p. 91.

[7] Jean Copans, *op. cit.*, p. 105.

https://biblioteca-digitala.ro

unele cazuri chiar o condiționează. Dacă etnologul își poate permite să arate că este presat de timp și panicat la ideea că „nu și-a îndeplinit norma", cercetătorului de istorie orală nu-i este îngăduit acest lucru întrucât poate rata iremediabil ancheta. El poate reveni ori de câte ori este nevoie (și chiar e indicat acest lucru) în măsura în care păstrează o relație de comunicare mai mult decât amiabilă cu interlocutorul.

Concret, revenirea în același mediu consolidează încrederea, aduce informații suplimentare sau completări, subliniază interesul și confirmă scopul cercetării. Cum informatorul nu este, ca în cazul celui ce furnizează date etnografice și folclorice, un performer al unor tradiții culturale colective, el poate fi marcat de o adâncă frustrare dacă a omis sau a mistificat anumite momente, drept pentru care este de datoria cercetătorului să-i ofere șansa de „a se reabilita" în fața lui și, dată fiind finalitatea anchetei, în fața posterității. Vorbim, așadar, atât despre importanța participării active a cercetătorului, condiție definitorie a tipului de anchetă la care ne referim, cât și despre concretizarea (imortalizarea în scris a acesteia) în sensul formulat, între alții, de B. Malinowski și Simon Ottenberg[8], notele și jurnalele de teren pot da seamă de opiniile și reacțiile cercetătorului și chiar de întrebările nerostite în acel moment. Ele devin documente, un fel aparte de arhive care nu sunt nici discursuri nici texte: ca texte, ele sunt imuabile, ca discursuri, au nevoie de o contextualizare.

Aceasta din urmă vine și din îndelung exersata metodă antropologică / etnologică a *observației directe*: descrierea mediului (ambianței) în care se efectuează ancheta poate furniza fascinante informații asupra celui intervievat. Păstrarea memoriei se face prin „relicve ale timpului": fotografii, diplome, brevete, trofee, suveniruri, dar și prin prezența activă, adesea provocatoare a unor persoane apropiate cărora el le-a împărtășit în timp experiențele de excepție. De aici decurg alte două metode de investigare: *consultarea martorilor vizuali* și *inițierea experimentelor*.

Cea dintâi este absolut obligatorie în demersul științific de care ne ocupăm. Fotografia, banda de magnetofon, filmul, așa cum afirmă F. Laplantine, „pune capăt imediat scepticismului asupra problemei și îndoielii asupra interpretării. Ea constată, autentifică, garantează. Ea este de domeniul certitudinii, evidenței, mai mult chiar, o probă a obiectivității faptelor"[9]. Cu atât mai mult, documentele istorice și juridice care, chiar dacă nu sunt solicitate expres de către cercetător, sunt înfățișate ca martori de necontestat ai narațiunii în încercarea de a alunga orice dubiu asupra autenticității faptelor trăite. Fără acestea sau ignorându-le, cercetătorul rămâne în orizontul pasionant, dar vulnerabil al povestirii vieții.

Cea de-a doua metodă poate fi utilizată ca o alternativă în cazul blocajelor de comunicare cauzate de uitarea defensivă (reacție psihică reflexă de autoprotecție) sau de o comunicare labilă între cercetător și subiect. Se poate reconstitui, ca în cazul înregistrării narațiunilor folclorice, cadrul „tradițional" de povestit (familial,

[8] Simon Ottenberg, R. Sanjek, *The Makings of Anthropology*, 1990 apud Jean Copans, *op. cit.*, p. 98.

[9] François Laplantine, *Descrierea etnografică*, Iași, Editura Polirom, 2000, p. 111.

https://biblioteca-digitala.ro

amical, camaraderesc) prin întrebări salutare ce merg drept la ţintă (Cui aţi mai povestit? Cu cine mai eraţi?) sau mai generoase (Ce ştiţi că s-a întâmplat acasă în acest timp?). Desigur că ancheta se cere întreruptă sau amânată momentan până la întrunirea unui grup competent în a asculta, evalua şi amenda relatarea partenerului de discuţie, dar acest lucru nu poate fi decât benefic acesteia. Nu cred că mai trebuie să subliniez faptul că toate aceste „adaosuri" trebuie să se regăsească în scriitura anchetei într-o pondere pe care, alegând-o, cercetătorul să nu pună în umbră discursul celui intervievat, ci dimpotrivă.

Elaborarea în vederea editării a unui text de istorie orală devine, în acest fel, o operă comună, mai ales dacă se adaugă tuturor informaţiilor de mai sus mărturii pro şi contra discursului principal (înregistrări încrucişate), precum şi copii şi transcrieri de documente olografe (corespondenţă, consemnări, inscripţii, dedicaţii, jurnale sau memorii). De altfel, există, în accepţiunea exegeţilor contemporani[10] ai povestirilor vieţii, trei modele de explorare: *cel biografic* (investigarea vieţii de către un altul), *cel autobiografic* (autoinvestigarea) şi *cel dialogic* (sau coinvestigarea), acesta din urmă fiind cel mai potrivit cercetărilor de istorie orală.

Constatăm că publicaţiile româneşti de până acum se păstrează cu obstinaţie în cel de-al doilea cadru, cu un dezinteres evident pentru celelalte metode ce ar furniza datele decisive pentru încadrarea informaţiei în ceea ce am numi mai degrabă **istorie subiectivă** sau **alternativă**, căci, în fond, aşa-numita „istorie orală" nu este decât o sumă incontrolabil de mare de versiuni ale **istoriei oficiale** care se pot impune ca adevăruri asupra unor experienţe individual trăite şi relatate în circumstanţe ce se cer minuţios descrise şi explicate, acestea fiind, în ultimă instanţă, sarcinile cercetătorului.

Conchizând, am vrea să relevăm doar două deziderate care ar face din demersurile cercetătorilor şi editorilor români de povestiri ale vieţii demersuri de istorie orală: stabilirea unei metodologii riguroase (fără renunţarea la contactul cu antropologia şi la experienţa acesteia doar de dragul modernităţii) şi pregătirea (dacă nu chiar şi înclinaţia) cercetătorului deopotrivă în direcţia psihologiei şi comunicării – pentru a realiza un contact adecvat cu persoanele intervievate –, a ştiinţelor sociale (pentru acuitate ştiinţifică), a celor umaniste (pentru elaborarea scrierii într-o formă tentantă şi accesibilă marelui public).

[10] Pineau Gaston, Jean-Louis Le Grand, *Les histoires de vie*, Paris, Payot, 2001, p. 101 ş.u.

https://biblioteca-digitala.ro

TRANSMITEREA ORALĂ A FAPTELOR FOLCLORICE ÎN INVESTIGAREA DE TEREN

ILEANA BENGA
Institutul „Arhiva de Folclor a Academiei Române", Cluj-Napoca

Înainte de toate, aş vrea să circumscriu termenii cu care operez în această problematică. Principala ecuaţie constă în formularea că nu putem vorbi despre *folclor* şi *tradiţie* în absenţa *transmiterii orale*. Cercetarea din teren poate stârni comentarii valide despre contextul sincronic al producerii de folclor, dar tot ea stârneşte şi nelinişti diacronice nu mai puţin ancorate în context, făcând necesară categoria transmiterii şi, în plus, dezirabilă varianta transmiterii orale.

Prin sintagma *fapte folclorice* ilustrez cele două mari grupe de fapte cu care am lucrat până în prezent, anume naraţiunile orale şi ceremonialurile populare. Între categorii există o oarecare întrepătrundere, în sensul că mult din „atmosfera" ce generează practicarea unui obicei ori ceremonial şi îi garantează incidenţa periodică / ciclică este construită narativ, anume prin discuţii asupra evenimentului ori de câte ori amintirea lui este accesată. În sens invers (al faptei care generează naraţiunea) pentru o sumă de evenimente restricţionate / privilegiate, accesibile în faptă numai unor indivizi excepţionali, experienţa faptei este exclusiv experienţa povestirii sale. Cu alte cuvinte, chiar dacă e vorba de fapte ne-unice, de întâmplări cu tramă narativă recurentă, actul lor se transmite numai dacă este povestit (a se vedea numai exemplul experienţelor călătoriilor extatice). Iar pentru comunitatea de „origine" a faptului folcloric, tocmai povestirea faptei a putut reprezenta o experienţă în sine.

Dincolo de definirea lor, categoria naraţiunilor folclorice şi cea a ceremonialurilor folclorice comunitare par să utilizeze în transmiterea lor căi sensibil diferite, fapt ce garantează diferit supravieţuirea în segmentul de generaţie succesiv.

Toate aceste căi de abordare ale transmiterii în oralitate mi-au devenit limpezi în cursul cercetărilor de teren; deci cu atât mai mult, pentru o expertiză cât mai amplă asupra terenului, la re-întoarcerea în teren, este nevoie de elaborarea unei metodologii adecvate.

Astăzi, din analiza transmiterii nu poate lipsi dimensiunea psihologică, cu teoriile sale asupra limbajului, cu multiplele paliere de abordare elaborate până în prezent. Coroborate ca efort şi aduse către practica de teren, aceste abordări pot oferi un punct de pornire teoretic optim, cu impact asupra procesului transmiterii, şi nu exclusiv asupra difuziunii naraţiunilor.

Anuar IEF, serie nouă, tom. 17, 2006, Bucureşti, p. 35–38

https://biblioteca-digitala.ro

Curentul cognitivist depăşeşte, sigur, ca amploare cadrele psihologiei cognitive. Şi cu toate că s-a ocupat mult de tradiţie, a lăsat destule locuri inexplicabil goale, în urma demersului. Spre exemplu, dacă în 1990 Pascal Boyer deplângea absenţa totală din literatura de specialitate a caracterizării tradiţiei (anterior propriei sale lucrări, desigur) şi condamnarea ei la ne-analiză întrucât felul în care o manipulăm „conceptual" nu arată consecinţe empirice, o făcea în urma constatării că eforturile teoretice ale antropologiei sociale şi culturale au fost depuse pentru a explica modalităţi tipic tradiţionale de gândire şi comportament[1]. Cu alte cuvinte, deducea el, totul converge către *explicarea obiceiurilor tradiţionale*, chiar dacă în teren singura explicaţie primită era – cum ştim foarte bine şi noi – „facem asta pentru că am făcut-o dintotdeauna" / „pentru că aşa se face pe aici, pe la noi" / „pentru că aşa ne-au învăţat părinţii să facem". Totuşi, nu *tradiţia* capătă o explicaţie cognitivistă, ci mai degrabă nevoia noastră de a ne asuma conceptual tradiţia. Resorturile care activează transmiterea şi o fac să fie mult mai eficace, repetitivă şi creativă la modul amestecat, nu-şi găsesc o reală explicaţie în transmiterea cognitivă a lui Culianu, foarte probabil un model pe care nu a mai apucat să îl perfecteze.

Asumpţia cognitivă care subîntinde o bună parte a operei lui este că un simplu ansamblu de norme trebuie să producă, în minţile oamenilor şi într-un timp virtual infinit, aceleaşi rezultate. Omul produce gânduri, iar dacă se află în posesia unui model pentru raţionamentul său, gândurile lui sunt previzibile încă de la început[2]. Aceasta ar plasa „intertextualitatea" în limitele unui fenomen mental. Tradiţia culturală invocată de Culianu, anulând transmiterea genetică şi inconştientul colectiv ca lipsite de orice bază cognitivă, numeşte, dar nu mai apucă să explice, ori să descrie: ex.: credinţele despre alte lumi şi modelele călătoriilor în lumea de dincolo erau transmise cert pe firul tradiţiei culturale. Faptul că fiecare individ participă la această tradiţie ar explica perfect persistenţa tenace a multor practici şi credinţe.

Ne interesează în mod aparte informaţia despre transmiterea la nivelul călătoriilor dincolo de hotarele lumii noastre. Acolo se întâlnesc experienţa faptei cu povestirea faptei, povestirea fiind cea accesibilă la nivel comunitar şi perpetuată la acest nivel, iar experienţa colorându-se în mod necesar cu figurile circulate narativ.

Câtă vreme vom porni numai de la produsul final numit „text" ca să încercăm să înţelegem şi să descriem vectorii transmiterii folclorice, pierdem din vedere un fapt elementar: totul e transmis în lumea vie în general, de ce nu ar fi şi transmiterea culturală doar o parte, fascinantă desigur, din întregul unui sistem care a funcţionat şi înaintea ei şi pe care apariţia ei l-a perfectat cu siguranţă?

---

[1] Pascal Boyer, *Tradition as Truth and Commnication. A Cognitive Description of Traditional Discourse*, Cambridge University Press, 1990, p. 5–45.

[2] I. P. Culianu, *Călătorii în lumea de dincolo*, Bucureşti, Editura Nemira, 1994, p. 39–43.

https://biblioteca-digitala.ro

Psihologia dezvoltării a abordat limbajul în complexitatea sa, de la etapele achizițiilor limbajului – cu importante studii transculturale – la analiza impactului în social. S-a dovedit că aspecte importante ale limbajului nu apar decât la maturitate, astfel încât dezvoltarea limbajului cere întregul ontogeniei omului modern[3]. Pe tot parcursul copilăriei mici, copilăriei, stadiului juvenil și adolescenței, până la adult, modalitățile de achiziție ale limbajului sunt modulate prin selecții multiple: pe lângă cea naturală, cea parentală, cea în cadrul grupului de rudenie, iar ulterior, cea în cadrul microgrupurilor de vârstă, funcționând desigur fiecare după legea ei. Mai târziu, în cadrul vieții sociale adulte, a fost dovedit că indivizii cu bune sau foarte bune abilități verbale dobândesc sau sunt asociați cu un statut de putere.

Perspectiva psihologizantă cea mai la îndemână este cea a studiului memoriei, care dispune la ora aceasta de un foarte mare număr de date experimentale; obținem astfel date foarte valoroase pentru distorsiunile versus adaptările la prototip, în cursul verbalizării experienței trăite.

Sigur că ceea ce i s-ar putea reproșa psihologiei, anume organizarea de experiențe in vitro, și extinderea relevanței rezultatelor la fenomenele culturale, face inaplicabile modelele psihologice *grosso modo*, anume la fenomenul viu, gata petrecut. Invers, însă, dacă rezultantele raționamentelor psihologice iau ca punct de plecare tocmai fapte culturale, valoarea experimentală a lui *in vivo* nu poate fi pusă la îndoială.

Tot în plan teoretic, etnologia și descrierea etnografică oferă mai mult în analiza structurilor care se reproduc în decursul transmiterii, decât în analiza mecanismelor de transmitere, a resorturilor și conexiunilor dintre variante, întrucât și întrebările și expectațiile ei sunt în general altele, precum: studiile asupra contextului producerii evenimentului, asupra producerii fenomenului narării, cu actanți, performeri, destinatari, demers interactiv.

Dar toți sunt obsesiv preocupați de transmiterea narațiunilor, de obicei exilând manifestări cruciale din folclor la capitolul „obiceiuri ceremoniale".

Or, experiența noastră de teren a arătat că nu există înțelegere a faptului folcloric izolat de comunitatea sa de origine, care produce o serie întreagă de manifestări: nu doar narative, ci în egală măsură ceremoniale.

Iar pe acestea din urmă le considerăm generate de „tradiție" și cel mult reinventate ideologic și aulic; dar în fond și ele se supun principiilor reproductive ale aceleiași transmiteri orale, folclorice, tradiționale. De asemenea, e clar că cele două seturi de fapte, narative și ceremoniale, se transmit transgenerațional și se reproduc în timp utilizând mecanisme diferite și „rate de transfer" diferite.

A decide dacă nucleul fundamental și reperial pe care îl acoperă transmiterea este un fapt ori nararea lui, în culturile folclorice care ne sunt direct accesibile, înseamnă în cele din urmă a opera o distincție artificială: pentru straturile culturale

[3] John L. Locke and Barry Bogin. *Language and Life History: A New Perspective on the Development and Evolution of Human Language*, în *Behavioral and Brain Sciences*, 2006 (sub tipar).

https://biblioteca-digitala.ro

cât de cât la îndemâna cercetării noastre, ceea ce povesteşte „alesul" că a trăit se validează numai dacă (şi de obicei se validează!) concordă cu tradiţiile orale ale locului – într-un fel ori în altul. Nimeni nu susţine identitatea, căci atunci ar fi vorba de clonare, şi nu de transmitere, şi nu s-ar mai petrece nimic interesant pe secvenţa inter-generaţii de fapte folclorice. Tot astfel, ceea ce trăieşte acelaşi ales poartă amprenta tradiţiei locale: fie că e o experienţă petrecută în vis, fie că e una de transă, forma pe care o îmbracă naraţiunea sa nu va fi niciodată stridentă pentru comunitatea în care are loc ori pentru contactele culturale la care s-a expus aceasta. Ideea reinvestirii ciclice a naraţiunilor şi a faptelor narate printr-un acelaşi continuum a stat la baza elaborării schemei „ficţionalizării", reluată de mine în acest text; ideea eliadiană a veşnicei întoarceri către arhetip aduce o bună complementare circuitului (nu numai) narativ.

Nivelul experimental şi nivelul narativ al faptului folcloric sunt aşadar indisolubil legate, interdependente. Spre deosebire de mit, pentru care reperul ultim şi fundamental este *illud tempus*, în folclor tot ce putem afirma cu oarecare certitudine este o suspensie temporală între *terminus post quem* şi *terminus ante quem*, după modelul istoric căruia, de fapt, îi este părtaş, istorie, şi nu anistorie, fiind şi folclorul. El are o genealogie a sa, pusă în lumină de constituenţi şi de produsul finit ca diferit de suma constituenţilor săi.

Elementele constitutive din folclor sunt însă greu de identificat în termeni de origine. Şi, din toată argumentaţia de mai sus ar trebui să reiasă implicit că nici nu e important să ştim cu tot dinadinsul originea „genetică" a fiecărui component al ceremonialului / credinţei / poveştii folclorice, unul dintre cele mai serioase motive fiind că se prea poate să nici nu identificăm corect unităţile morfologice, ele putându-se dovedi la rândul lor capabile de descompunere în unităţi mai mici. *Sintaxa* din faptul folcloric, însă, ne poate spune foarte multe. Dacă acceptăm o grupare de unităţi morfologice, chiar ştiind că ne referim la o inserţie temporală foarte vagă (sau cel puţin provizorie), îi putem urmări traseul ca grupare sintactică pe o întindere investigabilă de documente; iar rezultatul e mai relevant pentru procesul de transmitere şi pentru circulaţia în folclor, decât stabilirea unităţilor minimale din *illud tempus* uman.

Stadiul folcloric al culturii populare româneşti, la care ne referim, este astăzi la graniţa dintre istorie şi dispariţia din istorie. Dar ca în orice punct de frontieră, cel puţin pe o anume rază este îngăduită privirea în ambele sensuri.

Field Research and the Oral Transmission of Folkloric Texts

(Abstract)

Narratives of oral tradition follow a mostly different path of transmission regarding the ceremonials. Field-research emphasizes the complexity of both cases, while supplying clues to understand snare-type connections between different categories of orally transmitted folkloric facts.

https://biblioteca-digitala.ro

ASPECTE ALE UNEI VIZIUNI INTERDISCIPLINARE ÎN CERCETAREA PROZEI POPULARE ROMÂNEȘTI

MIHAI ALEXANDRU CANCIOVICI
Institutul de Etnografie și Folclor „C. Brăiloiu"

Studierea prozei populare se face în prezent din perspectivă etnologică, ceea ce implică o viziune interdisciplinară modernă de investigație a categoriilor narative și a fenomenului povestitului, în dinamica lor firească din comunitarul rural și din cel urban.

Ne propunem în demersul de față să relevăm câteva dintre palierele acestei perspective care oferă specialistului o deschidere cât mai largă în înțelegerea trăsăturilor definitorii ale speciilor narative.

Detașăm, de la început, cele două aspecte importante ale cercetării naratologiei populare: cel de culegere și înregistrare pe teren a datelor informative privind fenomenul cât și a textelor narative, și acela de studiere în detaliu a structurilor narative. Cercetarea prozei, coroborată cu strângerea materialului faptic, este asimilată unei viziuni moderne de interpretare care impune specialistului abordări multi- și interdisciplinare. Etnologul care își propune să investigheze proza populară, în acest moment în care transformările sociale din comunitarul rural sunt bulversante, trebuie să-și asume multiple cunoștințe de folcloristică, filologie, istorie, sociologie, psihologie, estetică, lingvistică, teoria informației și comunicării, axiologie etc. Toate aceste date îi vor fi necesare pentru a configura, dintr-o perspectivă modernă, fenomenul naratologic.

Experiența bogată și complexă de aproape 40 de ani din domeniul prozei populare ne permite să decupăm, din paleta diversă a preocupărilor noastre în disciplina respectivă, câteva aspecte ce pot lumina modul interdisciplinar de abordare a fenomenului povestitului.

Într-o primă secțiune, ne vom referi la un model de culegere *live* a datelor informative, ca și a produselor narative propriu-zise.

Cercetătorul care își propune astăzi să cunoască fenomenul pe viu într-un comunitar rural al unei societăți de tranziție trebuie să-și alcătuiască, încă înainte de plecarea pe teren, o metodă solidă de investigație și înregistrare a datelor informative. Ancheta trebuie să se structureze pe un chestionar care va avea în vedere întrebări ce pot releva, prin răspunsurile lor, o imagine cât mai reală asupra subiecților investigați, configurându-se, în același timp, mentalitatea acestora, portretul lor psihologic.

Anuar IEF, serie nouă, tom. 17, 2006, București, p. 39–44

https://biblioteca-digitala.ro

Cercetătorul folclorului vrâncean Ion Diaconu considera că unul dintre scopurile studiului etnografic-folcloric-dialectal îl constituie textele-convorbiri, „aceste documente contemporane strict orale"[1]. Adoptăm punctul de vedere al lui Diaconu prin care se poate realiza o etnopsihologie a unui popor: „Ţinta materialului etnografic-folcloric-dialectal duce la caracterizarea etnopsihologică a poporului român"[2].

Studierea întregului material informativ, precum şi a corpusului de naraţiuni din mai multe cercetări ale noastre de teren din zona muntoasă, implicit mai arhaică, a Vrancei, ne-a uşurat cunoaşterea mentalităţii şi a creativităţii locuitorilor de aici, ajutându-ne, în acelaşi timp, la realizarea unei „etnopsihologii vrâncene". Am studiat această zonă atât sincronic, cât şi diacronic, prin reîntoarcerea după o perioadă de timp în localităţile investigate pentru a urmări dinamica fenomenului povestitului şi acele schimbări produse la nivelul mentalităţii comunitarului respectiv, în receptivitatea şi creativitatea unor produse narative. Menţionăm că, de fiecare dată, am asociat imprimării materialului narativ propriu-zis unele anchete elaborate din perspectivă axiologică care ne-au putut releva, ulterior, în analiza de profunzime a faptului folcloric, preferinţele şi gustul subiecţilor anchetaţi pentru o anumită categorie narativă.

Specialistul preocupat de cercetarea la nivelul de adâncime a structurilor narative trebuie să-şi întemeieze demersul pe cunoştinţe din diverse discipline socioumane pentru a putea înţelege şi interpreta un fenomen atât de complex ca cel al naratologiei populare.

Studiile moderne asupra naraţiunilor populare pornesc de la principiile antropologiei structurale care au în vedere sistematizarea şi formalizarea produselor culturale în modele, fenomenul etnologic al povestitului fiind perceput ca un act de comunicare interumană: „Orice act folcloric este un fapt de cultură şi orice fapt de cultură propune un schimb; el este deci un act de comunicare, dat fiind că societatea, realitatea culturală, este formată din indivizi şi grupuri ce comunică între ei, schimbându-şi bunurile"[3].

În procesul comunicării unei naraţiuni există un emiţător (performerul), un mesaj, transmis printr-un cod de semne şi un receptor (comunitarul care asistă la spectacolul povestitului şi primeşte mesajul). Cercetătorul, potrivit unei asemenea viziuni, poate studia modul în care este transmis mesajul, detaşând capacitatea emiţătorului de a realiza percepţia povestirii sale de către ascultător şi mai ales acea strategie de a ţine treaz interesul publicului receptor. De pildă, în performarea snoavei populare se dezvăluie o anumita strategie mentală compoziţională a creatorului popular care operează în mod subconştient contaminari şi interferenţe de motive narative ce ilustrează alte situaţii asemănătoare cu faptul dat, prin

[1] Ion Diaconu, *Cântăreţi şi povestitori populari*, Bucureşti, Editura Minerva, 1980, p. 6.

[2] *Ibidem*, p. 6.

[3] Abraham Moles, *Informaţie şi redundanţă*, p. 34, în *Estetică, informaţie, programare*, antologie, prefaţă şi note de Victor Masek, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1972.

https://biblioteca-digitala.ro

similitudinea unor comportamente umane. În acest sens, se conturează în ciclul povestirilor comice despre Păcală, în anumite variante, un personaj nerod şi neîndemânatic în îndeplinirea unor obligaţii matrimoniale care seamănă foarte bine cu flăcăul prost din snoavă, ce comite o serie de nerozii, punând în aplicare incorect sfaturile mamei. O asemenea ipostază a lui Păcală, ce contravine neaşteptat cu imaginea reală despre acest personaj, nu o anulează pe prima, cea a inteligenţei remarcabile a lui Păcală, este doar efectul unei suprapuneri de nume şi a unei contaminări cu prostul absolut din categoria deficienţelor psihologice. Acest fapt este posibil şi datorită intenţiei creatorului de a-l face pe Păcală şi mai comic, prin asemănarea izbitoare cu prostul incorigibil, dintr-o altă zonă a comicului.

Astăzi, toate datele oferite de teoria comunicării şi a informaţiei pot constitui sugestii importante pentru explicarea modului în care este înţeles povestitul în comunitarul contemporan.

Studierea naraţiunii populare a preocupat îndeaproape pe cercetătorii secolului al XX-lea care şi-au constituit demersurile pe metode moderne oferite de diversele discipline. De pildă, basmul, care a fost considerat una dintre naraţiunile cu cel mai pregnant caracter formalizat prin motivele şi stereotipiile sale, a stat în atenţia şcolii structuraliste. Cercetători precum: Robert H. Lowie, Ruth Benedict, Franz Boas, Gladys Reichart stabilesc ideea că şabloanele sunt esenţiale şi în felul acesta structura se constituie ca un sistem bine închegat, în care orice modificare duce la schimbări în cadrul sistemului. Într-un studiu al său, Stanca Fotino sublinia modelarea care are loc în cadrul sistemului narativ: „Modelarea se face prin corelarea elementelor semnificative într-un sistem, în care fiecare element capătă semnificaţie proprie nu prin el însuşi, ci prin corelaţia în care a intrat"[4].

Un important moment în cercetarea structuralistă a basmului l-a constituit şcoală formalistă rusă prin Vladimir Propp. În cunoscuta sa lucrare *Morfologia basmului,* care, pentru momentul respectiv, a constituit o contribuţie îndrăzneaţă şi definitorie în acelaşi timp, el încearcă să prezinte o tipologie a basmului prin componentele sale şi, mai ales, prin relaţiile acestora în întregul sistem. Stabileşte o unitate nouă, *funcţia,* pe care o consideră elementul stabil al naraţiunii.

Cercetările structuraliste ulterioare au dus mai departe ideile proppiene, îmbunătăţindu-le. Claude Lévi-Strauss stabileşte o corespondenţă între unităţile lingvistice cu cele din mit (mitemele) şi cu cele din basm (motivemele)[5]. Claude Bremond propune un model la baza căruia stă funcţia[6]. Alan Dundes analizează un model de basm constituit din acţiuni şi situaţii în opoziţii. Se creează, astfel, în basm opoziţia dintre o „lipsă" care presupune o situaţie conflictuală şi „lichidarea"

[4] Stanca Fotino, *Modelare în basmul fantastic,* în REF, tom. nr. 4 1969, p. 316.

[5] Claude Lévi-Strauss, *Studiul structural al mitului,* în JAF, 1955, nr. 68. Studiul devine apoi capitol în *Antropologia structurală*, Paris, 1958.

[6] Claude Bremond, *Logica posibilităţilor narative,* în „Communications" IV, Seuil, 1964.

https://biblioteca-digitala.ro

lipsei prin acţiunea eroului[7]. Modelul I.A. Greimas pune în centru planul actanţilor. Aceştia, însă, nu se confundă cu personajele, sunt clase de personaje[8].

Cercetarea structuralistă a contribuit la modelarea basmului printr-un sistem de semne care evidenţiau structurile narative. Aplicaţiile oferite de lingvistica matematică au fost bine-venite în această disciplină.

După opinia noastră, orice text folcloric are o gramatică a sa specifică, în directă dependenţă de funcţia categoriei narative respective. Ecaterina Mihăilă întreprinde, într-o lucrare de referinţă[9], o analiză de mare fineţe şi subtilitate a textului în lumina unor teorii moderne de investigaţie. De asemenea, Nicoleta Coatu a elaborat câteva studii de referinţă despre intertextualitatea folclorică, care ne-au fost de un real folos la studierea snoavei populare[10].

Cercetările noastre privind legenda şi mai ales privind snoava au dovedit că textul folcloric conţine o structură de suprafaţă şi una de adâncime. Structura de suprafaţă reprezintă un prim nivel de percepţie a textului ce se referă la aspectele cele mai vizibile şi mai uşor de identificat: lexic, structuri de morfologie a textului, modalităţi de realizare a discursului narativ. Textul de snoavă corespunde nevoii de concentrare şi generalizare a receptorului acestui gen. Pe aceste coordonate reducţia narativă este o trăsătură dominantă, ce deosebeşte snoava de basm.

Structura de adâncime a textului ne conduce la înţelegerea semanticii profunde a discursului narativ în strânsă dependenţă de funcţionalitatea codului ce va fi transmis de textul respectiv.

Structura de adâncime presupune înţelegerea cu fineţe şi discernământ a unui întreg proces de metaforizare existent în transmiterea mesajului de snoavă, dar, în acelaşi timp, şi înţelegerea unui proces mentalitar ce a generat, de-a lungul vremii, acest text. Numai printr-o analiză detaliată a acelui sistem psihosocial al mentalităţii populare se poate ajunge la descoperirea semnificaţiilor adânci ale snoavei şi a capacităţii filosofice de gândire a comunitarului rural, privind creativitatea şi receptarea acestei categorii narative în oralitatea folclorică.

Studiile noastre asupra snoavei populare au avut în vedere cercetarea comicului popular din perspectivă estetică, comicul constituind o trăsătură dominantă a snoavei. Pornind de la lucrarea fundamentală a lui H. Bergson, *Le rire*[11], am încercat să urmărim modalităţile şi procedeele de realizare a comicului, adaptându-le la cercetarea textului de snoavă: repetiţia comică, cuplul

---

[7] Alan Dundes, *Morfologia basmelor indiene nord-americane*, Helsinki, 1964.

[8] I.A. Greimas, *Semantica structurală*, Paris, 1966.

[9] Ecaterina Mihăilă, *Textul poetic. Perspectivă teoretică şi modele generative*, Bucureşti, Editura Eminescu, 1995.

[10] Nicoleta Coatu, *Intertextualitate la nivelul textului oral-folcloric*, în „Studii şi cercetări lingvistice", nr. 1. XXXVI, Bucureşti, Editura Academiei, 1985; eadem, *Retorica receptării emiterii textului epic oral-folcloric*, în „Studii şi cercetări lingvistice", nr. 1, XXXIX, Bucureşti, Editura Academiei, 1988.

[11] H. Bergson, *Le rire. Essai sur la signification du comique*, trente-huitiéme èdition, Paris 1932.

https://biblioteca-digitala.ro

comic, acumularea comică, inversiunea comică şi travestiul. Aceste procedee impuse de Bergson în literatura livrescă la nişte modele literare cunoscute pot fi aplicate şi se pot regăsi în oralitate sub o formă spontană, originală, ele fiind foarte vechi ca modalităţi de expresie comică. Bergson le-a preluat din oralitate, sintetizându-le după scheme prestabilite.

Aşa cum am menţionat anterior, toate informaţiile de natură axiologică vin să întregească acea imagine despre un erou, un personaj, relevând, în acelaşi timp, preferinţele şi gustul colectivităţii populare în receptivitatea unei categorii narative sau în asimilarea unui erou în conştiinţa sa. De pildă, mărturiile subiecţilor anchetaţi ne-au fost de un preţios ajutor în înţelegerea procesului de evaluare contemporană a eroului comic Păcală din snoava populară românească. În cercetările întreprinse în diverse zone etnofolclorice ale ţării pentru a demonstra viabilitatea unor mituri din legenda istorică am putut urmări persistenţa în actualitate a unor figuri de domnitori români precum Ştefan cel Mare, Cuza Vodă sau Vlad Ţepeş. Informaţiile de ordin axiologic ne-au fost de o mare utilitate, în acest sens.

Una dintre pespectivele importante în cercetarea etnologică o constituie cea comparativistă. În acest sens, într-o lucrare a noastră privind eroul comic din snoava populară românească, am avut în vedere prezentarea comparativă a lui Păcală cu eroii comici similari din alte culturi europene sau extraeuropene: Bertoldo, Bertoldino, Giufa, la italieni, Till Eulenspiegel, la popoarele germanice, Păcală la greci, în folclorul balcanic, Nastratin Hogea, la orientali. Există puncte comune între personajele comice din diferite culturi, care se regăsesc la două niveluri: un nivel al structurii narative, privind motivica, şi un nivel al structurii compoziţionale a personajului. Similitudinile caracterologice se datorează faptului că pe plan mental fiecare popor îşi construieşte, la un moment dat, un personaj care să sintetizeze necesităţile sociale şi etice ale unei colectivităţi; or, cum aceste necesităţi, dorinţe şi deziderate sunt pe o anumită coordonată comune mai multor popoare, apar eroi asemănători.

Nu întâmplător, în cele din urmă, am dorit să enumerăm viziunea istorică în cercetarea faptului de cultură orală, care ni se pare extrem de importantă. În studierea legendei istorice româneşti, de pildă, preluarea în conştiinţa colectivităţii creatoare a unor mituri istorice şi persistenţa lor în memoria comunitară trebuie urmărite, fără îndoială, în funcţie de documentele istorice. Într-o importantă lucrare a noastră aflată în manuscris, ce a avut în vedere elaborarea unei tipologii a legendei istorice legată de domnitorii români şi de conducătorii de răscoale şi revoluţii din Transilvania, am încercat să relevăm formarea la nivelul mentalului popular a simbolului de legendă printr-un interesant proces de fabulaţie. De fapt, am urmărit acest proces îndelung de creare a mitului, prin preluarea mai mult sau mai puţin exactă a documentului istoric. În unele cazuri, aşa cum am putut demonstra, de la simbolul legendar se poate ajunge la document, drumul fiind invers, mitul influenţând, în acest fel, documentul (exemplul lui Vlad Ţepeş).

https://biblioteca-digitala.ro

Toate aceste perspective enumerate, care nu pot fi epuizate nicidecum în spațiul de față, demonstrează că cercetarea etnologică a textului narativ impune în momentul actual o largă perspectivă științifică, prin coroborarea datelor ce pot proveni din diverse discipline socioumane. Numai printr-o asemenea manieră se poate ajunge la stratul de adâncime al mentalității populare care a putut plăsmui, în timp, texte de o inestimabilă valoare artistică.

Aspects d'une vision interdisciplinaire dans la recherche de la prose populaire roumaine

(Résumé)

L'auteur présente quelques aspects interdisciplinaires dans l'étude contemporaine du texte folklorique. On fait un racourci à propos de la recherche moderne de la prose populaire qui implique des multiples connaissances des sciences socio-humaines: philologie, histoire, sociologie, psychologie, esthétique, linguistique, la théorie de l'information et de la communication, axiologie, folklore, etc.

Dès le commencement, on sépare les deux aspects de la recherche de la prose: le recueil et l'enregistrement des dates informatives et des textes narratives et l'étude des structures narratives.

La méthode moderne de recueil traite le phénomène ethnologique narratif comme un acte de communication entre un emmeteur et un récepteur, conforme à la théorie de la communication. Le chercheur scientifique prépare une enquête après un questionnaire qui suive des questions envisageant la formation mentale et psychique du sujet, ses préférances axiologiques. L'étude moderne des narrations comprend des perspectives structuralistes dans la recherche du conte bleu, par exemple. L'auteur a cherché la facétie populaire d'un point de vue esthétique, en suivant l'étude de Bergson, *Le rire*. On a étudié les procedés et les modalités comiques dans la réalisation des personnages. Aussi la perspective comparative peut illustrer l'évolution d'un personnage ou d'un héros sous les éspaces culturelles différents (ex. Păcală dans la facétie roumaine)

En même temps, on a en vue la vision historique quand on étudie les légendes de ce genre pour détérminer le héros entre l'histoire et le mythe.

Tous ces exemples représentent des perspectives interdisciplinaires dans la recherche moderne de la prose.

https://biblioteca-digitala.ro

GLOSARUL ETNOLOGIC (CÂT, CUM ŞI DE CE)

ALINA IOANA CIOBĂNEL
Institutul de Etnografie şi Folclor „C. Brăiloiu"

Glosarul este o parte componentă importantă a oricărei lucrări care îşi propune să prezinte material primar. Ca urmare, întocmirea glosarelor de termeni ai volumelor din seria *Habitat* ale *Documentelor etnografice române* presupune elemente de metodologie care să îmbine metodele etnologice cu cele lingvistice, în aşa fel încât să nu se piardă semantica şi să se respecte, pe cât posibil, normele de glosare.

Prima întrebare la care a trebuit să se găsească un răspuns a fost: unde ne oprim, mai precis, ce termeni trebuie consemnaţi în glosar? Dacă în privinţa regionalismelor n-au existat dubii, omonimiile, polisemantismul şi, mai ales, sinonimiile au dus, câteodată, la consemnarea de termeni ai limbii literare. Pentru a nu se omite unele sensuri a fost nevoie să se recurgă la un anume sistem de trimiteri încrucişate. O altă dificultate a fost cea a definiţiilor, de data aceasta din nevoia de a detalia exact, pe rând, fiecare conţinut semantic. În sfârşit, cea mai problematică limitare a fost cea a termenilor metaforici. Trebuiau consemnaţi de aşa manieră încât să nu se piardă nici semantica şi nici metafora.

Pornind de la exemple din glosare, se vor analiza unele posibilităţi de regândire a modului în care s-au făcut şi se mai fac unele împărţiri în disciplina noastră, fără verdicte, dar cu unele sugestii de eventuale discuţii ulterioare.

Menţionez că atât la gândirea structurării glosarelor, cât şi la întocmirea lor o contribuţie esenţială a avut-o dna dr. Monica Budiş.

Redactarea volumelor de *Habitat* din cadrul colecţiei de *Documente etnografice române* a adus în discuţie o serie de elemente de metodologie privind organizarea datelor consemnate în chestionarele *Atlasului etnografic român* (*AER*). Alături de problemele pe care le-a ridicat structurarea materialului primar ori secundar, şi întocmirea glosarului de termeni a avut nevoie de o fundamentare unitară. Fără îndoială, numeroase apariţii cu caracter etnografic au fost însoţite de glosare, dar îndeobşte era vorba de o tematică destul de restrânsă. Lucrările pe care le discutăm acum acoperă o varietate mare de termeni, comparativ cu tipăriturile precedente şi, chiar limitându-ne numai la domeniul pe care-l avem în vedere, habitatul, datele cu care am lucrat au părut, cel puţin la prima vedere, mult mai eclectice. Vorbim de termeni care interesează locuinţa, meşteşugurile, economia agrară, istoria, în special cea legată de domeniul funciar, istoria socială etc.

Anuar IEF, serie nouă, tom. 17, 2006, Bucureşti, p. 45–50
https://biblioteca-digitala.ro

O problemă de tehnică a fost rezolvată încă de la începutul anchetelor pentru *AER*, când s-a discutat modalitatea de consemnare a termenilor. Nu s-a luat în considerare transcrierea fonetică pentru că, exceptând cercetătorii care erau filologi, cei mai mulți dintre operatorii de teren aveau alte specializări. De asemenea, înzestrarea cu mijloace tehnice era precară, deci nu s-ar fi putut folosi magnetofoane, obligatorii pentru o consemnare riguroasă. Așa încât apare o glosare care nu are caracter filologic, în sensul strict al materialului prezentat. Existau, totuși, sporadic, câteva cuvinte cu transcriere fonetică, la care s-a renunțat, pentru a se păstra unitatea lucrării. În același sens, unitatea lucrării este dată și de sincronia elementelor consemnate, dată fiind perioada restrânsă de timp în care s-a efectuat ancheta. Astfel, a putut fi evitat unul dintre dezavantajele cu care se pot confrunta glosarele, și anume lipsa de sincronie a materialului.

Discutând modalitatea de concepere a unui glosar, Al. Manuila scrie: „Un glosar despre poluarea aerului trebuie să fie util nu numai experților în poluare, ci și chimiștilor, meteorologilor, inginerilor etc., care poate s-au specializat în poluarea aerului"[1]. Cu alte cuvinte, termenii glosați nu pot aparține numai etnografiei „pure", ci aparțin și unor domenii tangențiale, foarte importante pentru înțelegerea categoriei foarte complexe a locuirii.

Din proprie experiență, știm că lucrând la anchete de teren, ne-am confruntat cu termeni de care nu mai auziserăm niciodată. Le-am lămurit pe loc înțelesul, dar am realizat că până și pentru un cercetător avizat este imposibil să cunoască nu numai toate tehnicile, obiectele, etc. dar, cu atât mai mult, variatele lor etichete lingvistice. Așa încât am considerat necesară introducerea tuturor cuvintelor cu circulație pe care am crezut-o restrânsă. Evident, nu excludem o doză inerentă de subiectivism în alegere, cu atât mai mult cu cât spațiul alocat glosarului în economia generală a volumului este, firesc, redus cantitativ.

Prima întrebare la care s-a căutat un răspuns a fost cea referitoare la scopul glosarului, și anume descrierea folosirii limbajului în zonele anchetate, ca să fie util atât oamenilor de specialitate, cât și altor posibili cititori, mai puțin avizați. Nefiind vorba de un dicționar, nu am înregistrat toți termenii esențiali cunoașterii domeniului. Au fost date definițiile unui cuvânt așa cum apare sensul sau sensurile lui în chestionare, și nu accepțiunile din dicționarele sau glosarele deja apărute, pentru că am dorit ca glosarul să fie o reflectare strictă a realității, așa cum a fost ea consemnată în cursul anchetelor pentru *AER*. Bineînțeles, sunt și realități ale căror explicații sunt similare sau apropiate altor materiale deja apărute.

Exemplele sunt date respectând felul în care apar în glosare, de aceea punctuația nu respectă cursivitatea textului prezent. Termenii prezentați cu italice aparțin volumului II din *Habitat*, iar ceilalți, volumului I.

[1] Alexander Manuila, *Progress in Medical Terminology*, Basel: S. Krager, 1981, p. 55–57 (traducerea noastră).

https://biblioteca-digitala.ro

Au fost incluse întâi cuvintele considerate regionalisme, cum ar fi: *bagrini*: mărăcini; *băşag*: adăpost pentru oameni în moşia satului, o colibă simplă, ca un bordei; *cotoloane*: tulpini de floarea-soarelui etc.

Apoi, s-a considerat important să se dea toate sensurile unui cuvânt, aşa cum au apărut din anchetele de teren, situaţie în care s-a înregistrat şi înţelesul cu circulaţie mai mare, care depăşeşte zona geografică a materialului din unul sau altul din volumele de *Habitat*. De exemplu: *corlată*, unde primul sens este cel cu circulaţie mai extinsă, şi anume: 1. Construcţie deasupra vetrei, la peste un metru înălţime, de obicei de scândură, de formă pătrată sau paralelipipedică. 2. Coş pentru evacuarea fumului. 3. Amenajare în moşia satului, pentru adăpostirea oamenilor care păzesc recolta de pepeni, vacile sau taurii. 4. Adăpost din scândură, acoperit cu stuf, şiţă, pentru porci, păsări. De multe ori se amplasa sub cotarcă sau coştei.

Dacă în acest exemplu, sensurile aparţin evident culturii populare, următorul termen prezintă o accepţiune larg cunoscută şi una cu circulaţie mai restrânsă: *amnar*: 1. Stâlp la colţul pereţilor din bârne sau paiantă, în care se fixează bârnele ori paiantele. 2. Bucată de oţel care împreună cu cremenea produce scântei, aprinzând iasca.

Au fost date ambele definiţii şi când un sens este construit pe principiul *pars pro toto* ca în cazul *ciuturei*: 1. Găleată de lemn cu care se scoate apa din fântână. 2. Fântână. S-a considerat necesar să se consemneze şi cazurile în care au fost semnalate prezenţele altor procedee lingvistice, mai ales stilistice, cum este, de exemplu, *andrea (undrea)*: 1. Lemn lung cu care se „cos" (fixează) paiele, papura sau stuful de şarpanta acoperişului. 2. Vezi *bătător*: instrument rudimentar pentru bătutul paielor, papurei sau stufului. În acest caz (ca şi în altele) am considerat important aspectul stilistic, de aceea nu a existat limitarea la o singură trimitere.

Altfel, sinonimiile au fost prezentate prin trimiteri la un termen considerat (poate aleatoriu, câteodată) ca fiind mai reprezentativ. De altfel, discutând sinonimiile, L. Zgusta specifică trei aspecte ale înţelesului lexical: designatum, conotaţia şi rangul de aplicare. Prima se referă la proprietăţile esenţiale ale lucrului sau conceptului care-l defineşte; al doilea, la trăsăturile asociate şi al treilea, rangul de aplicare, la varietatea de contexte în care poate fi folosit cuvântul şi defineşte sinonomia absolută ca cea în care doi termeni corespund în toate aceste trei aspecte[2]. S-a încercat să se facă trimiteri numai la cuvintele care au fost considerate sinonime absolute dar, cum se ştie, în etnologie sinonimia este preponderent contextuală, de aceea, sinonimele au fost disociate de variante, cele din urmă fiind luate ad litteram, ca exclusiv fonetice, cum sunt: *ambar* (*umbar, umbariu*) pentru *hambar* ori *cioşi* cu trimitere la *şoşi*.

Despre acest subiect, S. I. Landau are o părere foarte tranşantă: „Cred că nume diferite pentru aceeaşi entitate ar trebui numite variante; să le numeşti sinonime maschează diferenţele lor fundamentale faţă de limba obişnuită, în care

[2] Ladislav Zgusta, *Manual of Lexicography*, The Hague: Mouton; Prague: Academia, 1971, p. 89–118.

https://biblioteca-digitala.ro

folosirea determină sinonimia"[3]. Numai că, dacă s-ar fi procedat astfel, s-ar fi eliminat practic majoritatea corpusului şi ar fi rămas exclusiv denumirile regionale ale unor obiecte, procedee etc. specifice doar unei anume regiuni, sau cu marcate particularităţi regionale, cum este cazul termenilor de tipul: *chipăţ*: unitate cutumiară de măsurare a pământului, echivalentă cu terenul care necesita trei kg de cereale la semănat ori *chert*: loc ce cumulează terenurile a 3–4 proprietari, delimitate fiecare cu pietre sau mărăcini, înconjurat de un gard comun.

Au fost glosaţi şi termeni care aparţin fondului principal de cuvinte pentru că datele de teren au înregistrat sensuri noi. S-a dat fie numai definiţia sensului nou, fie au fost date şi sensurile de bază, în funcţie de importanţa lor în contextul general al limbii. De exemplu, *adăugire*, cu trimitere la *palancă* (*palangă*): spaţiu de sub prelungirea acoperişului ori amenajare aparte, ambele cu funcţia de adăpostire a uneltelor etc. sau *bucată*: unitate cutumiară de măsurare a pământului, subdiviziune a curelelor, cu valoare variabilă. Teiurile se împărţeau pe curele, iar curelele pe bucăţi. Teiurile erau pe lungul terenului, iar bucăţile, pe latul teiurilor.

Acest ultim exemplu subliniază, dacă mai era nevoie, importanţa consemnărilor de termeni pentru că această prezenţă, chiar în absenţa unor date istorice, indică vechiul tip de proprietate funciară devălmaş.

Rezolvarea sinonimiilor prin trimiteri la un alt termen (ori la una dintre accepţiunile unui alt termen) elimină, cu excepţiile deja pomenite, termenii paraleli. Sinonimiile parţiale au necesitat definiri, multe cu trimiteri.

Pentru a se prezenta o imagine cât mai completă a realităţii de teren au fost introduse şi sintagme; cu alte cuvinte, de interes a fost în primul rând unitatea lexicală, indiferent dacă a fost vorba sau nu de monotermeni.

Majoritatea acestor unităţi se referă la funcţii, utilizări ori tehnici diferite, ca de exemplu: *camera bună*: încăpere a locuinţei unde se păstrează şi se expun obiectele neutilizabile în mod cotidian, zestrea fetei de măritat; se găzduiesc oaspeţii mai deosebiţi. *Camera curată*: Vezi *camera bună*, *sobă* (2.). *Camera de locuit* (*din spate*, *din vale*): vezi *sobă* (2.). *Camera de oaspeţi* (*de păstrat*): vezi *camera bună*.

Nu întotdeauna o sinonimie prezentată ca atare în dicţionare este valabilă şi în realitatea culturii populare. Reluând exemplul de mai sus, *cameră* înseamnă şi altceva decât *odaie* (*hodaie*), şi anume unitate de locuire în afara vetrei satului, asemănătoare conacului şi sălaşului, dar este sinonimă în cazul: *odaie* (*hodaie*) *bună* (*gătită*): vezi *camera bună* şi în sintagma *odaia mare* are sensurile: 1. *Camera din faţă*. 2. *Camera dinapoi*.

Au apărut în glosar şi cuvinte ale căror sensuri sunt cunoscute, dar s-a dorit înregistrarea lor, dată fiind deosebita lor importanţă în ansamblul vieţii tradiţionale. De obicei s-a renunţat la înregistrarea sensului principal şi s-a definit sensul

[3] Sydney I. Landau (ed), *Dictionaries, The Art and the Craft of Lexicography*, University Press, Cambridge, 2001, p. 142 (traducerea noastră).

https://biblioteca-digitala.ro

secundar, cum este cazul lui *obște*: suprafață de teren care înconjoară vatra unui sat, moștenită de la mai mulți moși întemeietori, specifică structurii devălmașe a satului de moșneni. Unor termeni, deși aparținând exclusiv culturii tradiționale, dat fiind impactul mai redus, li s-a consemnat tot numai sensul secundar, ca de exemplu: *obadă*: leagăn transportabil, confecționat din scândură încovoiată.

S-au introdus în glosar și termeni colocviali pentru că ne-a interesat consemnarea limbii vii, cum sunt *bășca (de ceilalți)*: la o parte, separat (de alții, de altele) sau *a îngăuri*: a găuri.

Definirea s-a făcut având în vedere concizia, eliminarea, pe cât posibil, a sinonimiilor totale și înregistrarea variantelor fonetice la termenul consemnat pentru definire.

În conceperea definițiilor s-a încercat să se explice și realitatea etnografică a unor termeni, de exemplu: *țol*: țesătură din lână în patru ițe, prelucrată la piuă, în vărgi sau carouri, ce acoperă toată suprafața și care este pusă pe pereți sau pe pat, cu rol decorativ, sau *troiță*: 1. Construcție din lemn, în formă de cruce, acoperită sau nu, loc de închinare. Poate fi așezată și ca semn de hotar intersătesc, monument comemorativ la răscruci, fântâni; are și semnificație apotropaică. 2. Sfeșnic cu trei lumânări, ținut în biserică și pus la capul mortului.

Așa cum am amintit anterior, s-a dorit eliminarea sinonimiilor prin trimiteri. În situația mai multor sensuri consemnate la cuvântul unde s-a făcut trimiterea, aceasta are în paranteză numărul definiției la care s-a făcut. De exemplu: *dolie*: vezi *palancă* (1.): *palancă*: (*palangă*): 1. Încăpere construită prin prelungirea acoperișului casei, folosită ca spațiu de depozitare, bucătărie sau adăpost pentru animale. 2. Acoperiș înclinat, într-o „apă" pe stâlpi, sub care se adăpostesc animalele și/sau uneltele. Ori, s-a dat o definiție și pentru alte accepțiuni s-a făcut trimitere: *cunună* (*coroană*, *corună*): 1. Grinda inferioară a șarpantei. 2. vezi *coamă*.

Unii termeni au în paranteză pluralele, atunci când am considerat necesar să le menționăm iar alții, foarte puțini, apar numai la plural, fie pentru că au fost consemnați numai în această formă, fie pentru că par a fi defectivi de plural.

Termenul considerat primar a fost ales aleatoriu, pentru că a fost destul de dificil să stabilim noi termenul de la care putem porni în discutarea variantelor, mai ales că lingviștii înșiși au câteodată dubii și unele cuvinte nu apar deloc în dicționare și, apoi, un glosar nu are aceleași priorități ca un dicționar. La majoritatea cuvintelor, totuși, este evidentă derivarea din primul termen, cum este: *chingă* (*cingă*, *pringă*): 1. Unitate cutumiară de măsurare a pământului, cu valori variabile. Chinga putea fi o fâșie mai mică, o diviziune a curelei, sau echivalentul unei curele. 2. Legătură orizontală între perechile de căpriori.

Nu există o ordine a sensurilor principale și a celor secundare la definiții, pentru că într-o realitate atât de complexă cum este cea rural-tradițională disocierea este dificil de făcut. Un alt argument este și faptul că fiecare zonă sau microzonă, uneori chiar fiecare comunitate, are alte accente prioritare, ori ideea a fost să apară realitatea așa cum a fost consemnată *hic et nunc* și nu cum o socotim noi a fi sau a fi fost.

https://biblioteca-digitala.ro

În sfârşit, sunt marcaţi cu bold termenii, inclusiv cei la care se face trimitere.

Glosarul prezentat, aşa cum s-a arătat, este întocmit din datele consemnate în chestionarele de *Aşezări – Gospodării şi Locuinţă*. Însă, alături de volumele de *Habitat*, colecţia de *Documente etnografice române* (*DER*), din care au apărut deja cele referitoare la *Obiceiuri*, va mai cuprinde şi *Ocupaţiile*, *Meşteşugurile* etc., şi fiecare serie va fi însoţită de glosare. Se speră că, odată finalizată operaţiunea de sistematizare, transcriere şi publicare a tuturor volumelor din *DER*, se va putea întocmi un corpus al tuturor termenilor din toate glosarele. Se vor cumula astfel definiţiile explicite sau contextuale consemnate pe teren şi, în final, se vor contura aspecte, multe inedite ale limbii vii şi, în consecinţă, faţete ale realităţii istorice, sociale şi culturale. Rezultatul ar putea fi o imagine etnologică mai complexă decât cea pe care o avem acum.

Pentru o mai bună înţelegere, considerăm necesară prezentarea câtorva exemple:

Ciutură: 1. Găleată din lemn cu care se scoate apă din fântână. 2. Fântână.

Claie: grămadă de fân sau de tulpini de porumb (coceni), aranjată în formă conică.

Clete: v. *lănţeţi* (2).

Cleturi (*în cleşte*): 1. Îmbinare a bârnelor la colţuri. 2. Sistem de prindere a căpriorilor în partea superioară.

Coamă (*comar*): grindă longitudinală în care se prind căpriorii, în partea superioară.

Coarbă: apărătoare pentru scântei, la vatra focului.

Coardă: v. *praştie*.

Cocină: adăpost pentru porci.

Codru: 1. Unitate cutumiară de măsurare a pământului, derivată din curele, cu valori variabile. 2. Suprafaţă de pădure, proprietate a mai multor rude.

Colibă: adăpost pentru oameni în afara vetrei satului.

Conac: 1. Unitate gospodărească în exteriorul vetrei satului, alcătuită din locuinţă, diferite acareturi, păşune, grădină de legume etc. 2. Unitate de măsurare a timpului pentru păscutul animalelor: de dimineaţă până la prânz este un conac, după amiaza, altul, de la 4 la 7–8 seara, un alt conac.

Cui: picior oblic la laviţă.

Cuib: gâtuitură a căpriorilor acoperişului.

Ethnologic Glossary (How much, How and Why)

(Abstract)

Some methodological elements of the glossaries included in *Habitat*, the corpus of *Documente Etnografice Române* (*DER*), are presented. The corpus comprises field data of the researches done for the *Romanian Ethnographic Atlas*. The selection criteria, the ways of presenting the terms are discussed. The correlation between the ethnological semantics and the linguistical methods is emphasized. Some examples of the glossary in *Habitat*, vol. I, *Oltenia*, are also presented.

https://biblioteca-digitala.ro

NOTE PENTRU LOCUL ETNOLOGIC (CĂLĂTORIE, LOCUIRE, PRIVIRE, POVESTIRE)

PAUL P. DROGEANU
Institutul de Etnografie şi Folclor „C. Brăiloiu"

Observaţiile care urmează au apărut pe parcursul unei mai vechi încercări despre spaţiu şi călătorie în cultura tradiţională românească şi despre felul cum locurile şi locuirea apar din perspectivă etnologică. Astfel, plecând de la afirmaţia lui Aristotel, cum că „multe încurcături prezintă problema ce este *locul* pentru că acei... care cercetează toate aspectele lui, nu au aceeaşi reprezentare despre loc", am selectat diverse proceduri ale *antropologiei spaţiului* şi reflectări ale construcţiilor comunitare de locuri, întinderi sau teritorii. Proxemiile şi habitaturile şi-au luat ca unelte conceptuale centrul şi periferia, locuitul şi nelocuitul, delimitări, denumiri şi orientări între civilizat şi sălbatic, văzut şi nemaivăzut, cu toate valorizările lor economice sau spirituale.

Antropologia spaţiilor „culturale" s-a sprijinit mereu pe *hartă* (etnogeografia), pe *imagine* (antropologia vizuală) şi, mai ales, pe *povestire* (descrieri de călătorie şi pentru călătorie de oameni şi locuri); ceea ce reţin aceşti „martori" sunt efectele locuirilor şi parcurgerilor, spaţiile purtând mereu pecetea instituţiilor ce se manifestă într-un teritoriu dat.

Din perspectivă etnografică putem defini *locul* ca *spaţiu marcat instituţional*.

Odată *cartografiate*, *vizualizate* şi *narate* de cercetătorii culturilor locale, aceste spaţii par a deveni apte să fie numite *locuri etnologice*.

Primele ilustrări ale „Pământului Sfintei Cruci" (America lui Columb) erau făcute după relatările verbale sau scrise ale călătorilor propriu-zişi. Procesul constituirii *locului etnologic* reprezentând, în acest caz, şi implicând prelucrări şi contribuţii atât ale călătorului, cât şi ale ilustratorului. *Locul anchetei de teren*, ales ca urmare a dorinţei etnologului, corespunde unei construcţii mentale şi afective care îl modelează în egală măsură cu cea a locuitorilor lui permanenţi. El se află mereu la capătul şi îndărătul unei călătorii, a unei *queste* a unui itinerar (pelerinaj?) iniţiatic.

Povestirea transformă locurile în spaţii şi reciproc. Ea le identifică şi le instituie ca fiind deosebite şi autentice. „Descrierea" cartografică reperează şi clasează, bazându-se mult pe văz, pe *privirea etnologului* (loc etnografic, antropologie vizuală). În schimb, *povestirea descrierii* privilegiază modul *cum merge cercetătorul*, cum naşte el itinerarii ale sensului[1].

[1] M. de Certeau, *L'invention du quotidien*, Paris, Gallimard, 1990.

Anuar IEF, serie nouă, tom. 17, 2006, Bucureşti, p. 51–53

https://biblioteca-digitala.ro

Povestirea călătoriei etnologului este de multe ori cea care trasează structura celeilalte povestiri, cea a locuirii temporare în locul-țintă ales, și a felului cum a fost privit acest loc.

Călătoria îl duce în locul în care se va desfășura ancheta de teren, primejdiile și obstacolele ei fiind probe ale bunei articulări a rezultatelor ei: „Căci tot ce se îndepărtează de observația directă a terenului ne îndepărtează de asemenea de antropologie"[2]. Și fiindcă l-am citat pe Augé, să amintim și pertinentele sale remarci referitoare la ideea *de teren etnologic ales*. El arată că adeseori spațiile lumii moderne (urbane chiar) se pot dovedi potrivite pentru observații etnologice, în măsura în care putem izola unități de observare ce pot fi stăpânite prin metodele de investigare[3]. Astfel, „casa scării" dintr-un bloc din Balta Albă e *un loc etnologic* la fel de probabil ca un sat din Carpați ori din Madagascar[4].

Împlinirea narativă a *locului etnologic* (atât ca realitate *a terenului*, cât și ca realizare *a textului* profesionist) este sustenabilă în literatura meseriei, de opere precum cea a lui Michél Leiris (1901–1990), care a reunit ancheta de teren din misiunea Dakar-Djibouti (1931–1933) cu participarea la mișcarea suprarealistă (1924–1929) și întemeierea Musée de l'Homme (1937), cu cea a Colegiului de Sociologie. El a pledat pentru existența unei etnologii cu două fețe care se potențează reciproc, *i.e.* dimensiunea reflexivă și cea existențială. Își propunea „să dezvolte cunoașterea omului atât pe *calea subiectivă a autobiografiei și a experienței poetice* [s.n.], cât și pe aceea mai puțin personală a studiului etnografic"[5].

O analiză dintre cele mai profunde a antropologiei culturale lévi-straussiene se subtitra *Călătorii și copilării: Bildungsromanul unui etnolog*"[6] apropo de locul etnologic ales numit „Triste Tropice".

Pe de altă parte, descrierea densă geertziană vorbește în termeni literari despre „cunoaștere locală" și despre „locurile acestei cunoașteri"[7].

„... Avusesem tot timpul să aflu de la Mihai Pop în *cursul călătoriei* [s.n.] de ce alesese pentru mine satul Dobrița din comuna Runcu..."

E doar unul dintre posibilele citate, pe care monumentala lucrare a lui Jean Cuisenier, sinteză a decenii de anchete de teren în Maramureș, Oltenia sau Bucovina, le oferă atunci când invocam rolul important al *mersului spre* spațiul aventurii și încercării de teren. Întreaga carte (552 pagini în traducerea românească) nu acoperă ci, mai degrabă, descoperă teoria și practica etnologică pe căi accentuat

---

[2] M. Augé, *Non-Lieux: Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris, Seuil, 1992, p. 25.

[3] *Ibidem*, p. 28.

[4] Vezi cercetările de etnologie urbană franco-română conduse de Gérard Althabe.

[5] M. Leiris, *Cinq études d'ethnologie*, Paris, Denoël/Gonthier, 1969; S. Price și J. Jamin, *Entretien avec Michel Leiris*, Gradhiva,1988.

[6] C. Clément, *Voyages, enfances: Bildungsroman de l'ethnologue*, în *Claude Lévi-Strauss ou la Structure et le Malheur*, Paris, Seghers, 1985.

[7] C. Geertz, *Savoir local, savoir global. Les lieux du savoir*, Paris, PUF, 1986.

https://biblioteca-digitala.ro

narative. Stilistic vorbind, aceasta se exprimă şi prin structura sumarului. Citãm aleatoriu titluri de capitole şi subcapitole: „Drumul Carpaţilor; Calea Carpaţilor; A locui în Carpaţi; *Ce văd geografii şi ce spun geografii că văd* [s.n.]; Despre un loc în care fiul unui preot uniat a dobândit talent pentru limbi; *Unde se stabileşte autorul şi cum descifrează spaţiul interior care îi este alocat* [s.n.]; Formule de locuire sau cum să te joci cu spaţiul; Un loc sfânt pentru cunoaştere"[8].

Credem că locurile şi timpurile anchetelor de teren, trecute şi modelate printr-o puternică experienţă reflexivă şi afectivă (gânditoare şi sentimentală), se pot constitui într-un *loc etnologic*.

Textura acestuia poate fi dată de modul în care *călătoria, privirea şi locuirea etnologului*, ca specializări profesional-vocaţionale, trec în *poveste*.

BIBLIOGRAFIE

Augé, M., *Non-Lieux: Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris, Seuil, 1992.

Clément, C., *Voyages, enfances: Bildungsroman de l'ethnologue*, în *Claude Lévi-Strauss ou la Structure et le Malheur*, Paris, Seghers, 1985.

Certeau, M. de, *L'invention du quotidien*, Paris, Gallimard, 1990.

Cuisenier, J., *Memoria Carpaţilor. România milenară: O privire interioară*. Cu 47 de ilustraţii în text, 60 de ilustraţii în afară de text, 2 hărţi, 3 indexuri, trad. Ioan Curşeu şi Ştefana Pop, Cluj, Editura Echinox, 2002.

Geertz, C., *Savoir local, savoir global. Les lieux du savoir*, Paris, PUF, 1986.

Leiris, M., *L'Afrique fantôme*, Paris, Gallimard, 1934.

Leiris, M., *Cinq études d'ethnologie*, Paris, Denoël/Gonthier, 1969.

Price, S. şi Jamin, J., *Entretien avec Michel Leiris*, Gradhiva, 1988.

Vers un lieu ethnologique (voyager, habiter, regarder, raconter)

(Résumé)

Ces remarques sur les lieux et les temps de l'enquête et du terrain sont redevables à une perspective qui valorise la double dimension, existentielle et réflexive de la recherche. C'est notemment, l'œuvre de Michel Leiris qu'on propose comme exemple d'anthropologie utilisant à la fois le vécu et **l'experience poétique**, et, en même temps, **l'enquête ethnographique** comme methodes d'édification de son texte.

Le voyage et le regard de l'ethnologue, sa façon d'habiter son terrain et surtout la manière de les raconter (la „mise-en-récit") sont les témoins et les composantes d'un possible «**lieu ethnologique**».

[8] J. Cuisenier, *Memoria Carpaţilor. România milenară: O privire interioară*, trad. Ioan Curşeu şi Ştefana Pop, Cluj, Editura Echinox, 2002.

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

1. Texte muzicale

MUZICA ŞI IDENTITATEA NAŢIONALĂ: TEORII, METODE ŞI REZULTATE DIN ULTIMII ANI

MAURICE MENGEL
Muzeul Etnologic din Berlin

INTRODUCERE

Analiza identităţii naţionale în context muzical este o temă nouă pentru etnomuzicologie; aceasta poate fi una dintre cauzele pentru care este întâmpinată cu rezerve – cel puţin în etnomuzicologia germană, aşa cum o descopăr eu. În timp ce transcrierea este o trăsătură clasică în lucrările etnomuzicologice, în studiile despre identitate şi muzică ea joacă doar un rol minor. În schimb, identitatea este o temă analizată de o mulţime de discipline (filosofia, psihologia, ştiinţele politice) dincolo de etnomuzicologie. În acelaşi timp, este un fapt indiscutabil că multe publicaţii au apărut analizând identitatea naţională în context etnomuzicologic, în special după 1990.

În această împrejurare se poate ajunge la o situaţie aproape paradoxală, aceea că nu etnomuzicologii, ci savanţii din alte discipline sunt informaţi mai bine despre rezultatele etnomuzicologiei contemporane. Doar situaţia aceasta motivează deja observarea discuţiei actuale. În plus, o asemenea reflecţie asupra statutului actual al literaturii este o condiţie pentru evaluarea productivităţii şi abordările corespunzătoare.

Stimulul concret pentru preocuparea mea pe această temă a fost că, lucrând la o istorie a etnomuzicologiei româneşti, am găsit naţionalul un subiect important şi recurent care însă evadează uşor dintr-o terminologie potrivită. Se pare că politica nu doar în viaţa privată, ci şi în cadrul academic, reprezintă un subiect sensibil. Deci, sper că această reflecţie poate ajuta la lămurirea unei teme încurcate.

Pentru acest scop analizez un corpus de articole din trei importante jurnale etnomuzicologice: „Yearbook for Traditional Music", „World of Music" şi „Ethnomusicology". Am luat în considerare articole publicate din anul 2000 până în prezent, ale căror titluri se referă la identitatea naţională. În acest mod, au fost identificate unsprezece articole, pe care le voi analiza în continuare, în ceea ce priveşte premisele teoretice şi procedurile metodologice, menţionând şi unele

Anuar IEF, serie nouă, tom. 17, 2006, Bucureşti, p. 55–62

https://biblioteca-digitala.ro

rezultate[1]. Deci, prezint mai puțin poziția mea decât situația literaturii actuale referitoare la temă; în același timp, nici nu pot și nici nu vreau să mă ascund complet în spatele unui obiectivism exagerat și iluziv. Căutând o abordare folositoare, ignor diferențele în detalii, la suprafața textelor.

O SINGURĂ PARADIGMĂ

Toate articolele resping, împreună cu o înțelegere esențialistică a națiunii, și o paradigmă dominantă de ceva vreme[2]. În faza aceasta, istoria muzicii a descris deseori naționalismul ca pe o ideologie estetică, la care ideea de bază era că o operă de artă muzicală trebuie să exprime caracterul național:

> „[musical nationalism is] based on the idea that the composer should make his work an expression of national and ethnic traits, chiefly by drawing on the folk melodies and dance rhythms of his country and by choosing scenes from his country's history or life"[3].

În această paradigmă mai veche, istoria muzicii trebuie să determine importanța compozitorilor, respectiv a operelor, după cât de bine le-a reușit sarcina respectivă[4].

---

[1] Articolele sunt: Paul Austerlitz, *Birch-Bark Horns and Jazz in the National Imagination: The Finnish Folk Music Vogue in Historical Perspective*, în „Ethnomusicology", tomul 44, nr. 2, 2000; Arzu Öztürkmen, *Politics of National Dance in Turkey: A Historical Reappraisal*, în „Yearbook for Traditional Music", tomul 33, 2001; Sue Tuohy, *The Sonic Dimensions of Nationalism in Modern China: Musical Representation and Transformation*, în „Ethnomusicology", tomul 45, nr. 1, 2001; Anna Schultz, *Hindu Nationalism, Music, and Embodiment in Marathi Rashtriya Kirtan*, în „Ethnomusicology", tomul 46, nr. 2, 2002; Nancy Guy, *'Republic of China National Anthem' on Taiwan: One Anthem, One Performance, Multiple Realities*, în „Ethnomusicology", tomul 46, nr. 1, 2002; Timothy Rice, *Bulgaria or Chalgaria: the Attenuation of Bulgarian Nationalism in a Mass-Mediated Popular Music*, în „Yearbook for Traditional Music", tomul 34, 2002; Gavin Douglas, *The Sakayeti Performing Arts Competition of Burma/Myanmar: Performing the Nation*, în „World of Music", tomul 45, nr. 1, 2003; Franki S. Notosudirdjo, *Kyai Kanjeng: Islam and the search for national music in Indonesia*, în „World of Music", tomul 45, nr. 2, 2003; Ragland, Cathy, *Mexican Deejays and the Transnational Space of Youth Dances in New York and New Jersey*, în „Ethnomusicology", tomul 47, nr. 3, 2003; J. Martin Daughtry, *Russia's new anthem and the negotiation of national identity*, în „Ethnomusicology", tomul 47, nr. 1, 2003; Risko Pekka Pennanen, *The Nationalization of Ottoman popular music in Greece*, în „Ethnomusicology", tomul 48, nr. 1, 2004.

[2] Se poate spune că articolul lui Pennanen reprezintă o excepție pentru că descrie o muzică construită ca grecească, care pentru el este *într-adevăr* turcească. Chiar dacă epistemologia lui nu este deconstructivistă, totuși Pennanen deconstruiește o identitate muzicală și în acest sens nu constă într-o excepție.

[3] W. Apel citat după Tuohy, *art. cit.*, p. 108. Afară de Tuohy discută și Taruskin această paradigmă muzicologică în Richard Taruskin, *Nationalism*, în *The New Grove Dictionary of Music and Musicians*, II-a ed., Stanley Sadie (ed.), tomul 17, London, Macmillan.

[4] Pentru că și în paradigma veche națiunea nu este în primul rând ceva care sună, constă într-un etalon extramuzical din perspectiva unei abordări formale.

https://biblioteca-digitala.ro

În acest context, muzica populară a funcţionat deseori ca furnizor de material muzical potrivit, ea fiind acceptată ca muzica unei naţiuni.

În paradigma veche, naţiunea este ceva dat, care împarte oamenii începând de la naştere sau chiar *ab ovo* în diferite grupuri; dacă se schimbă naţionalitatea unei persoane în cursul vieţii, nu este prevăzut în acest concept[5]. Din acest punct de vedere, noţiunea veche de naţiune aminteşte de alte concepte, în acelaşi timp, ca popor şi rasă. Şi ele împart oamenii în grupuri statice şi tind să presupună existenţa unei origini comune a oamenilor care le aparţin. Etimologic, cuvântul *naţiune* se referă la naştere şi, astfel, la o legătură cvasi-familială. Duse la extrem, trăsăturile unei naţiuni sunt gândite ca invarianţi peste timp.

În paradigma nouă, naţiunea este conceptualizată la unison ca o comunitate imaginată. Astfel, oamenii dintr-o naţiune înţeleg ce caracterizează naţiunea respectivă şi cine face parte din ea. O astfel de înţelegere poate să aibă multe efecte – în acest context este des dat exemplu faptul că oamenii îşi riscă vieţile pentru naţiunea lor. Această miză enormă arată că naţiunea este un fapt social – fiind chiar un concept –, că poate să aibă efecte reale chiar dacă imaginea naţiunii nu corespunde cu faptele. În cazul analizei muzicale, se cuvine să fie arătat cum o muzică *devine* franceză, engleză sau indoneziană etc. şi nu doar în ce măsură ea *este* franceză, engleză, indoneziană etc.

Importanţa conceptului comunităţilor imaginate în cadrul corpusului de articole se potriveşte cu faptul statistic. Lucrarea cu titlul *Imagined Communities* a lui Anderson[6] este publicaţia cea mai des citată în ceea ce priveşte termenul *naţiune*[7].

Pentru că paradigma nouă tratează naţiunea nu ca pe un dat, ci ca pe un concept imaginat de oameni şi îi impune cercetării să demonstreze construcţia acesteia, paradigma nouă poate fi numită şi deconstructivistă[8].

Această denumire de paradigmă nouă indică o paralelă cu cercetarea modernă despre rasism şi *gender*, şi aceste domenii academice privesc construcţia conceptelor care împart oamenii în grupuri. De aceea nu este surprinzător că există similarităţi epistemologice cu paradigma analizată aici.

---

[5] În cele mai multe state moderne este prevăzut că cetăţenii îşi pot schimba naţionalitatea (adică paşaportul).

[6] Benedict Anderson, *Imagined Communities*, London, Verso, 2003 [1983].

[7] Afară de Anderson sunt menţionate în acest context: Eric J. Hobsbawm & Terence Ranger (eds.), *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989 [1983]; Partha Chatterjee, *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton, Princeton University Press, 1993; Gellner, *Nations and Nationalism*, Oxford, Blackwell, 1983; Idem, *Nationalism*, London, Weidenfeld and Nicolsen, 1997; Stuart Hall, *The Local and the Global: Globalization and Ethnicity*, în *Culture, Globalization, and the World System*, Anthony D. King (ed.), *Current Debates in Art History*, tomul 3, Basingstoke, Macmillan; Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books, 1973.

[8] Noţiunea de deconstructivism, cum este folosită aici, nu se referă la accepţiunea lui Jacques Derrida, ci la cea a lui Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York, Routledge, 1990.

https://biblioteca-digitala.ro

Benedict Anderson – şi împreună cu el unele dintre articolele corpusului[9] – subliniază că naţiunea este o invenţie recentă, aproximativ din timpul Revoluţiei Franceze, chiar dacă naţiunile îşi construiesc o istorie de mii de ani. De pildă, Sue Tuohy[10], în articolul ei despre China, descrie cum se schimbă drastic şi într-un timp scurt ceea ce este înţeles ca muzică chinezească după înfiinţarea republicii populare. Tradiţiile mai vechi, refuzate în anii '60 din cauza originii lor feudale, sunt adaptate doar un deceniu mai târziu ca specific chinezeşti din cauza vechimii aceleiaşi tradiţii. Ce hotărăşte în acest exemplu este, evident, nu trecutul, rămânând în mare parte identic, ci împrejurările temporale în care este hotărât ce este chinezesc[11].

În context cu tratarea trecutului este evident că, fără excepţie, toate articolele din corpus pun accent pe dimensiunea istorică, un fapt care nu se înţelege de la sine în etnologie şi etnomuzicologie.

CE ANUME TRATEAZĂ CORPUSUL DE TEXTE

Toate textele tratează muzicile care pot fi descrise cu adjectivele unui stat: de pildă, muzică finlandeză, dans turcesc, muzică chinezească etc. Naţiunea apare aici sinonimă cu statul, adică o unitate politică[12]. Însă multe dintre articole problematizează legătura dintre identitate şi naţiune, comparând o anumită identitate naţională cu alte identităţi[13]. În corpusul de texte am putut să diferenţiez patru tipuri distincte ale acestei comparaţii:

---

[9] Sue Tuohy, *art. cit.*, pune un accent explicit pe importanţa timpului. Austerlitz, *art. cit.*, face acelaşi lucru, însă, implicit.

[10] Sue Tuohy, *art. cit.*, p. 110–111.

[11] Folosec „trecut" ca mulţimea faptelor care sunt temporal înaintea prezentului. Dacă se compară diferite momente, trecutul nu se schimbă radical, doar are o altă „lungime". Cum arată exemplul, însă, istoria, în sens de istoriografie, se poate schimba drastic într-un timp scurt.

[12] Statele sunt: Finlanda (Austerlitz, *art. cit.*), Turcia (Öztürkmen, *art. cit.*), China (Tuohy, *art. cit.*, Guy, *art. cit.*), India (Schultz, *art. cit.*), Bulgaria (Rice, *art. cit.*), Indonesia (Notosudirdjo, *art. cit.*), Myanmar (Douglas, *art. cit.*), Mexic (Ragland, *art. cit.*), Rusia (Daughtry, *art. cit.*), Grecia (Pennanen, *art. cit.*).

[13] Are un om o singură identitate sau poate avea mai multe? La un nivel terminologic, amândouă modurile de limbaj pot fi inteligibile, şi dacă se referă la un singur individ şi fără să implice schizofrenie sau alte stări patologice. Dacă se argumentează că o persoană are o singură identitate totuşi trebuie constatat faptul că identitatea poate avea diferte niveluri, aspecte etc., de pildă un aspect naţional şi unul religios. Alternativ, se poate vorbi – ca în acest articol – şi de mai multe (sub)identităţi care împreuna formează identitatea persoanei. Amândouă modurile de limbaj au în comun faptul că un individ poate fi afiliat la mai multe grupuri în acelaşi timp; ele sunt diferite în modul în care tratează identitatea unei persoane ca o singură unitate complexă şi compusă sau ca o unitate compusă din diferite identităţi. Exemplul clasic din antropologia socială pentru identităţi multiple este probabil lucrarea despre societatea segmentară în E. Evans-Prichard, Edward E., *The Nuer: a description of the modes of livelihood and political institutions of a Nilotic people*, Oxford, Clarendon Press 1968 [1940].

https://biblioteca-digitala.ro

1. Comparaţia dintre diferite concepte ale aceleaşi naţiuni de-a lungul timpului; un exemplu în care două state chinezeşti au urmat o linie diacronică a fost menţionat deja.
2. Comparaţia concepţiilor diferite asupra aceleiaşi naţiuni în acelaşi timp: Şi în acest caz China functionează ca un exemplu cu Republica Populară China, pe de o parte, şi pe de altă parte, o altă republică în Taiwan, amândouă concurând pentru un singur loc la Naţiunile Unite[14].
3. Comparaţia diferitelor identităţi cu care indivizii sunt confruntaţi: ca în exemplul mexicanilor stabiliţi în Statele Unite ale Americii[15].
4. În final, relaţia dintre identităţi naţionale şi indentităţi religioase; în acest sens, Schultz şi Notosudirdjo privesc legătura religiei unei majorităţi cu o identitate naţională, cu exemple de hinduism pentru India şi islam pentru Indonezia.

Prin această comparaţie a diferitelor identităţi devine clar că identităţile naţionale nu sunt inventate la masa verde, ci se referă la o preistorie. Unele dintre texte[16] vorbesc în acest context explicit despre simboluri şi pun accentul pe faptul că semnificaţia simbolurilor poate fi refuzată, acceptată sau modificată, un mecanism, care a fost deja ilustrat la exemplul de istorie recentă a Republicii Populare Chineze.

Trăsătura esenţială a simbolurilor este că se referă la ceva anume[17]. Pentru că simbolurile se pot referi şi la alte simboluri, se pot dezvolta şi reţele de simboluri. În acest sens unele dintre articole descriu o reţea de simboluri referindu-se la naţiune. Ele consideră că există şi simboluri privilegiate care într-un mod excepţional sunt reprezentative pentru un stat şi funcţionează prin analogie ca emblemele regale. Exemplele pregnante sunt steagul unei naţiuni şi imnul naţional, elemente ce reprezintă obiectul a două articole din corpus[18]. Imnul naţional funţionează în multe situaţii concrete, ca de pildă în concursurile sportive, ca un simbol pentru naţiune.

De asemenea, muzica populară poate deveni un simbol pentru o naţiune, lucrează asemănător cu cadrul clasic al istoriei muzicii menţionate deja. Aici utilizarea muzicii tradiţionale în cadrul unei istoriografii muzicale naţionaliste face din muzica populară un simbol al naţiunii.

Probabil de aceea sunt simbolurile atât de importante pentru o naţiune, deoarece naţiunea este „invizibilă", cel puţin în integralitatea sa. Pentru aceasta naţiunea are nevoie în mod special de variabile, înlocuitori simbolici.

---

[14] Nancy Guy, *art. cit.*

[15] Cathy Ragland, *art. cit.*

[16] De pildă, Sue Tuohy, *art. cit.*, p. 109, şi Anna Schultz, *art. cit.*, p. 316.

[17] Folosesc termenul *simbol* în definiţia lui Goodman, comp. Nelson Goodman, *Languages of Art: An Approach to a Theory of Symbols*, II-a ed., Indianapolis, Cambridge, Hackett; comp. Kim, Jin Hyan & Mengel, Maurice, *Kunst als Symbolsystem*, http://www.uni-koeln.de/phil-fak/muwi/hpa7/hpa7_2002/Kunst_als_Symbolsystem.pdf).

[18] J. Martin Daughtry, *art. cit.*; Nancy Guy, *art. cit.*

https://biblioteca-digitala.ro

Însă articolele vorbesc rareori explicit despre rețelele de simboluri. Ele definesc „naționalismul", respectiv expresia „naționalismul muzical", în acest sens. Consider această definiție de naționalism nefericită din două motive: pentru că *ism-urile* în mod normal recurg la ideologii și nu rareori la exagerări. Rețelele de simboluri nu sunt însă ideologii, ci pot fi expresia lor[19]. În plus, naționalismul este deja legat de o semnificație politică ce nu rareori implică o evaluare morală, ajungând de la respingere până la condamnare. Folosirea simbolurilor care se referă la o națiune nu este însă imorală în sine, ci probabil inevitabilă în societățile noastre contemporane[20].

MUZICA

Ca simbol, muzica poate obține o poziție proeminentă într-o rețea care se referă la o națiune. Articolele din corpus accentuează de multe ori că muzica chiar poate deține o funcție dublă. Simbolurile muzicale pot, pe de o parte, să reprezinte națiunea, să o descrie și, pe de altă parte, pot funcționa activ pentru crearea și schimbarea imaginii unei națiuni.

Până acum a fost menționat că în corpusul de articole se tratează imnul național și muzica tradițională ca exemple pentru muzică. În plus, sunt discutate și muzici compuse și *world music*[21].

Austerlitz descrie o situație enigmatică: un ansamblu finlandez cântă tradițiile muzicale din Balcani la un anumit festival în Finlanda. Muzica respectivă, totuși, nu este percepută ca muzică balcanică, ci ca muzică finlandeză. Ca să descifreze enigma, autorul apelează la istoria de *world music* în Finlanda și arată cum se schimbă o muzică prezentă la un anumit festival de muzică tradițională de-a lungul timpului: influențele tradițiilor nefinlandeze sunt integrate; concomitent rămâne, însă, tendința că muzica prezentată la festivalul respectiv este denumită muzică finlandeză, în special când muzicienii sunt finlandezi.

Este un exemplu care arată influența globalizării, deseori menționată în articolele din corpus. Se pare că globalizarea încurajează situațiile care exemplifică construcția identității[22].

ASPECTE METODOLOGICE

Am observat deja că la cercetarea identității naționale, transcripțiile joacă doar un rol secundar:

---

[19] Simbolurile sunt publice și nu sunt imaginații, doar corepund cu imaginațiile. Imaginațiile nu sunt publice, sunt individuale și mentale.

[20] De acea propun ca definiția noțiunii de *naționalism* să fie amânată.

[21] De pildă, Notosudirdjo, *art. cit.*, descrie compozițiile grupului indonezian *Kyai Kanjeng* ca piese occidentale cu o influență musulmană.

[22] Și poate globalizarea expansivă este și cauza pentru care un german scrie în limba română despre cercetarea muzicală de limbă engleză.

https://biblioteca-digitala.ro

„The process of musical nationalism is not a matter of isolating a distinctive sonic-cultural emblem; the national cannot be heard as a timbral or structural feature inherent in musical sound"[23].

În locul dimensiunii sonore a muzicii este analizat preponderent discursul – adică zicerea despre muzică – şi *performance* – practici muzicale, respectiv comportament muzical[24]. Exemplar, Guy[25] se concentrează pe o singură reprezentaţie a imnului naţional cu ocazia învestirii preşedintelui din Taiwan la 20 Mai 2000. Articolul reprezintă astfel o excepţie pentru că nu se bazează preponderent pe munca de teren, ci foloseşte fondul de date din dezbaterile prezente în ziare, televiziune, internet şi alte medii, culese de autoarea Nancy Guy după plecarea ei din teren. Astfel poate să descopere trei reacţii distincte şi disjuncte la concertul respectiv, subliniind că o singură reprezentare poate fi interpretată diferit.

Multe articole din corpus[26] se concentrează asupra descrierii etnografice a unei singure *performări* şi îl aprofundează deseori în plus faţă de tradiţiile respective. Articolele urmează prin aceasta modelul analizei etnologice de ritualuri. În plus, în multe articole nu se observă spectacole arbitrare, ci spectacole organizate de stat şi analizează prin această alegere rolul statului şi deseori politicile culturale.

PROSPECT PRIN RETROSPECTIVĂ

În final, schiţez relaţia dintre paradigma descrisă aici pentru analizarea identităţii naţionale şi alte domenii ale cercetării muzicale; aceasta ajută la legitimizarea acestei paradigme.

Din perspectiva istoriei etnomuzicologiei, obiectul clasic al acestei discipline este indubitabil analiza sonorităţii. Sonoritatea a fost astfel deseori descrisă ca text muzical sau ca structuri muzicale. Cel puţin, de la publicarea cărţii *The Anthropology of Music* de Merriam în 1964[27], în etnomuzicologie analiza conceptelor s-a fixat lângă analiza structurii muzicale. Dintr-o perspectivă semiotică, acest nou domeniu s-ar putea numi şi semnificaţia muzicii. Conceptele şi semnificaţia recurg la o dimensiune ne-sonoră a muzicii.

Exemplul cu care Geertz îşi ilustrează *thick description*[28] poate fi transferat la cercetarea muzicii: aşa cum *thick description* prezintă clipirea ochiului nu doar ca

[23] Sue Tuohy, *art. cit.*, p. 108.

[24] Acest articol poate fi înţeles ca un exemplu pentru o analiză discursivă în care unsprezece articole sunt investigate.

[25] Nancy Guy, *art. cit.*

[26] Anna Schultz, *art. cit.*; Nancy Guy, *art. cit.*; Gavin Douglas *art. cit.*

[27] Alan P. Merriam, *The Anthropology of Music*, Minneapolis, Northwestern University Press, 1964.

[28] „Descriere substanţială", în Clifford Geertz, *op. cit.*, p. 6.

https://biblioteca-digitala.ro

mişcare, ci şi ca semnal conspirativ, analizele identităţii naţionale ating mai puţin structura muzicală, cât mai ales semnificaţia. Structura şi semnificaţia alcătuiesc un tot unitar; ele sunt, ca formă şi conţinut, două feţe ale aceleiaşi medalii.

Se speră că analiza construcţiei sociale a diferenţei ajută la reducerea şi evitarea conflictelor dintre diferite identităţi – etnice, naţionale sau religioase. Astfel, cercetarea muzicii poate contribui nu doar la un scop intelectual şi academic, ci şi la un scop social. În acest fel cercetarea muzicii se poate legitima şi în afara des invocatului turn de fildeş. Poate că, într-un timp în care politica reconstruieşte radical sistemul cercetării, în Germania, România şi în alte locuri, o astfel de reevaluare ajută.

Music and National Identity: Theories, Methods and Results in the Latest Years

(Abstract)

At least traditionally ethnomusicology investigated music bound to places, peoples, ethnic groups or similar entities such as the nation. Therefore, the question in how far a certain music is French, English or Indonesian music – or, respectively, a music representing any other nation – is a matter which is at the heart of ethnomusicology's premises.

Since several decades the relationship of music and national identities has been part of the ethnomusicological agenda. In order to give an impression of the current state of research in this area, the present article analyses recent ethnomusicological publications investigating national identities. To this end, a corpus of articles published in three important ethnomusicological journals within the last years is analysed. Surprisingly, apart from superficial terminological differences all articles use a similar approach which can be formulated as a single paradigm. This article describes theoretical and methodological aspects of this paradigm and mentions some of the results.

https://biblioteca-digitala.ro

MUZICI POPULARE ROMÂNEŞTI: MANEAUA

MARIAN LUPAŞCU
Institutul de Etnografie şi Folclor „C. Brăiloiu"

Folclorul este o cultură vie, care evoluează în funcţie de necesităţile grupului şi de condiţiile istorice, sociale, politice şi culturale generale. În mediul genuin, interacţiunea performer–colectivitate creează, controlează şi reglează traficul fenomenelor folclorice în funcţie de nevoile reale. Folclorul muzical românesc se distinge prin unitate la nivelul elementelor fundamentale (sistem metric al versificaţiei, sistem sonor, sistem ritmic, formă arhitectonică) şi prin diversitatea formelor concrete de manifestare (colinde, doine, cântece, balade, melodii de joc, cântate vocal, instrumental, vocal-instrumental) adaptate unei/unor anumite funcţii (utilitară, rituală, ceremonială, estetică). Pentru o lungă perioadă de timp, omogenitatea şi echilibrul vieţii sociale rurale româneşti au asigurat perpetuarea folclorului şi păstrarea elementelor identitare. În Muntenia şi Moldova, mediul urban, eterogen, a facilitat pătrunderea unor elemente orientale. În secolele XVII–XIX, lăutarii, care cântau piese din repertoriul ţărănesc la curţile domneşti şi boiereşti, au preluat, au adaptat şi au răspândit, mai ales în oraşe, compoziţii (cântece şi dansuri) persane, greceşti, turceşti. Lucru firesc, pentru că domnii şi protipendada cultivau modelul oriental (îmbrăcăminte, mâncăruri, obiceiuri, muzică etc.), iar repertoriul de protocol era asigurat de *mehterhanea* (muzica militară turcească), de *hanende* şi *hazende* (cântăreţi şi instrumentişti profesionişti) veniţi de la Istanbul. Se cântau piese instrumentale, *pestref* şi *taxâm*, şi vocale, *manea*, un fel de cântec tărăgănat, melancolic şi de amor. Oricum, beizadelele şi fiicele boierilor cântau astfel de piese la instrumente orientale (*santur*). Mai mult, domnitorul moldovean Dimitrie Cantemir (1673–1723), considerat întemeietorul muzicologiei şi unul dintre marii compozitori turci, a inventat un sistem de notaţie muzicală bazat pe alfabetul arab şi l-a utilizat pentru a-şi nota compoziţiile de gen. În aceste condiţii s-a format şi s-a perpetuat gustul românilor pentru orientalisme.

Etimologic, termenul *lăutar* vine, probabil, de la *lăută* (luth), instrument cu coarde ciupite atestat în secolul al XVI-lea în pictura exterioară a mânăstirilor Humor, Voroneţ şi Sucevita şi în documente istorice, religioase şi literare. Lăutarul este muzicianul profesionist, indiferent de etnie, specializat în performarea folclorului într-un cadru social (horă, petrecere, nuntă), rural sau urban şi recompensat (în natură sau cu bani) pentru prestaţie. Obişnuit el este bărbat,

Anuar IEF, serie nouă, tom. 17, 2006, Bucureşti, p. 63–75

https://biblioteca-digitala.ro

obligatoriu instrumentist, mai rar este şi cântăreţ[1]. În unele zone, lăutarii au preluat de la ţărani anumite repertorii, le-au dezvoltat şi restructurat vocal-instrumental, le-au favorizat continuitatea şi au intervenit cu efuziuni personale în redarea lor. Lăutăria este una dintre cele mai preţuite profesii. Ea se învaţă empiric, în familie, iar repertoriul se transmite odată cu tehnica vocal-instrumentală. Personalitate artistică deosebită, lăutarul este în acelaşi timp creator şi interpret. El re-creează piesa chiar în momentul interpretării, în cadrul unor tipare tradiţionale. Lăutarul performează doar câteva dintre speciile folclorice: cântecul de nuntă, cântecul epic eroic, cântecul de mahala, balada familială, „dragostea"[2] şi muzica de joc. Numele unor virtuozi au rămas în istorie, dovadă a preţuirii de care s-au bucurat. Au fost lăutari români (Nicolae Picu, Grigore Vindireu, Nica Iancu Iancovici), ţigani (Barbu Lăutarul Petrea Creţu Şolcan, Sava Pădureanu), dar şi evrei (Lemiş lăutarul, Iţic ţambalagiul). Astăzi, situaţia este asemănătoare: majoritatea sunt români şi ţigani români sau maghiari, după limba maternă. Doar câţiva lăutari, cu strămoşi căldărari sau ursari, vorbesc şi unul dintre dialectele ţigăneşti. Mulţi declară că sunt români. Aproape toţi cântă numai folclor românesc, aşa cum afirmă ei înşişi. Diferenţele între lăutarii români şi ţigani sunt minore şi afectează, uneori, stilul de interpretare. Dacă pot, ţiganii împodobesc melodia cu o ornamentaţie mai bogată, chiar excesivă, o pigmentează cu sonorităţi orientale şi elemente teatrale. Când vorbesc despre ei înşişi, lăutarii nu se referă niciodată la etnie, ci la abilităţile tehnice şi interpretative: sunt doar „buni", pricepuţi, sau „răi", nepricepuţi. De aceea, multe tarafuri sunt mixte. Precizările sunt menite să înlăture prejudecăţile conform cărora toţi lăutarii din România ar fi ţigani, iar folclorul românesc ar fi muzică ţigănească. Nota bene: nu etnia interpretului dă identitate unei piese muzicale, ci acele sisteme, elemente fundamentale pe care le-am amintit la început.

Treptat, lăutarii orăşeni se delimitează de cei de la sat atât prin repertoriul abordat, cât şi prin instrumentele utilizate, tehnica instrumentală şi maniera de interpretare. În secolului al XIX-lea, repertoriul este dominat de **cântecul de mahala** (înrudit cu cele persane, greceşti şi turceşti care circulaseră mai înainte), incluzând şi manele. În plus, lăutarii preiau şi pun în circulaţie melodiile dansurilor occidentale (polcă, mazurcă, vals, cadril, menuet).

Maneaua clasică, replica orientală a serenadei occidentale, a rezistat în repertoriul pasiv al câtorva performeri de excepţie până pe la mijlocul secolului al XX-lea. *Leliţă, Săftiţă*, culeasă şi publicată de Anton Pann (1850), a fost înregistrată[3] în anul 1963 în varianta *Luniţă, luniţă* cântată de doi lăutari brăileni[4],

[1] În Oltenia, Muntenia şi Maramureş sunt şi femei lăutărese. Exemplul clasic este Maria Lătăreţu, care cânta cu vocea şi chitara.

[2] Folosim, ori de câte ori este posibil, terminologia insiderilor, plastică şi adecvată.

[3] Piesele se găsesc în Arhiva Institutului de Etnografie şi Folclor „Constantin Brăiloiu".

[4] Gheorghe Tatu „Scaraoschi", voce şi vioară, acompaniat de ţambalagiul Dumitru Şolcan.

https://biblioteca-digitala.ro

iar pe unul dintre discurile ştiinţifice editate în 1940 de Constantin Brăiloiu există şi o *Manea turcească* instrumentală[5]. De la Fănică Luca şi Dona Dumitru Siminică au fost culese, în anii '50, un număr impresionant de bijuterii vocale ale genului.

Pe la începutul secolului al XX-lea, alături de folclor, apare **muzica populară de consum**, la început ca folclor mai mult sau mai puţin cosmetizat, cântat de insideri, răspândit în mediul urban prin înregistrări comerciale pe discuri de patefon, mai apoi prin intermediul radioului. Chiar Constantin Brăiloiu, în anii '30, încearcă să orienteze interesul caselor de discuri autohtone şi străine în această direcţie, ca o alternativă popularizantă a înregistrărilor pe discuri ştiinţifice, necomerciale. Numărul impresionant de melodii (mai ales jocuri şi cântece) editate şi difuzate a condus la crearea gustului pentru o masă mare de auditori, şi implicit a unei pieţe de desfacere. Treptat, în condiţiile creşterii cererii, modernizării vieţii social-economice, diversificării mijloacelor de difuzare, scade interesul pentru folclorul genuin, înlocuit cu creaţii (romanţe, cântece patriotice, cuplete de revistă, muzică uşoară, cântece de petrecere, compoziţii în stil folcloric, manele).

În ultimul deceniu al secolului al XX-lea, pe măsură ce compoziţiile în stil folcloric îşi pierd popularitatea, în lipsa unei alternative viabile şi ca o reacţie la invazia muzicilor de import, asistăm la revitalizarea şi reactualizarea cântecului de mahala sub vechea denumire de **manea** (rar, **turcească**). Promotorii acestui produs muzical urban hibrid sunt, în general, tinerii lăutari orăşeni, de obicei ţigani, care au schimbat instrumentele tradiţionale (vioară, clarinet, ţambal, „bas") cu cele moderne: chitara electrică, chitara bas, *keyboard*-ul, bateria de jazz. Unii au păstrat vioara (electrică uneori) şi/sau clarinetul şi „guristul" sau „cântăreaţa". Dan Armeanca a pus bazele noului tip de manea. Taraful urban s-a transformat în orchestră, iar figura centrală este „solistul vocal". Bineînţeles, maneaua s-a infiltrat mai întâi în repertoriul curent al nunţii orăşeneşti, concurând melodiile vocale de joc (hore şi sârbe).

Piesele sunt create şi înregistrate în studiouri specializate[6]. La realizarea compoziţiei participă toţi membrii formaţiei, însă în spatele fiecărei piese de succes se află cel puţin un compozitor-orchestrator, un tânăr român, cu ceva cunoştinţe muzicale, care prelucrează sunetul cu computerul[7]. Rolul lui este din ce în ce mai important, deoarece colorează sunetul, combinând sound-uri cât mai percutante şi, în plus, corectează greşelile de intonaţie, maschează deficienţele tehnicii vocale şi

[5] Informatori: Tudor Dumitru „Tramvai" din Cartojani – GR, vioara I; Mitroi Cercel, vioara II şi Marin Grigore Rădulescu, ţambal, ambii din Făgeţel – OT; Marin Vulcan din Pietroaia – DB, contrabas.

[6] Ştefan de la Bărbuleşti foloseşte studioul firmei „Vexlum s.r.l".

[7] Florin Nek, absolvent de liceu de muzică la clasa de nai, după ce a încercat să se afirme ca solist în lumea maneliştilor, a realizat câteva hituri în colaborare cu Nicolae Guţă. În anul 2005 este considerat „cel mai bun orchestrator de manele". Adi Mihu & Don Genove, Marco, Robby T. & Mr. Juve, Stelică Nemuritorul sunt alţi „meseriaşi" celebri. Toţi lucrează pentru oricine plăteşte.

https://biblioteca-digitala.ro

chiar „face vocea"[8]. Treptat, din raţiuni economice şi estetice, formaţia este înlocuită de softurile muzicale[9].

Performerii se recunosc între ei doar ca „muzicanţi", iar apelativul „lăutari" li se pare degradant. Apelativul „manelist" desemnează exclusiv solistul vocal. Breasla pare divizată etnic: ţiganii (Adrian Minune, Nicolae Guţă, Vali Vijelie, Florin Salam, Sandu Ciorbă, Sorin Copilul de Aur, Sorinel Puştiu', Liviu Puştiu', Sorin Necunoscutu', Adi Caval, Dorel de la Popeşti, Ştefan de la Bărbuleşti, Jean de la Craiova, Adi de la Vâlcea) îşi clamează ascendenţa lăutărească, revendică paternitatea manelei şi susţin că la origine ar fi „muzica lăutărească" [de mahala] cântată de Romica Puceanu[10]. Ţiganii îi consideră pe români (Costi Ioniţă, L.A.) „manelişti de ocazie" şi par a-i disprețui, deşi recunosc, uneori, că românii sunt responsabili de „modernizarea genului"[11]. În general, ţiganii (lăutari şi muzicanţi) consideră că doar ei „simt muzica", pentru că o au „în sânge" şi, în consecinţă, au tendinţe discriminatorii faţă de „gagii". Oricum, majoritatea sunt doar vorbe pentru publicitate, ca şi certurile regizate dintre Guţă, încoronat „Regele manelelor"[12], şi Minune, ca şi schimbările tactice de nume (Adrian Simionescu, alias Copilu' Minune, devenit Minune la începutul anului 2004, transformat în De Vito în toamna aceluiaşi an, urmat imediat de Nicolae Guţă, devenit Guţă Reynolds, pe lângă care mai apar Elvis Rrom, Ciro de Luca, Edy Talent, Brandy, Cristina Clona[13] etc.), sau scandalurile pe care le provoacă deliberat[14]. În realitate, toţi, ţigani şi români, sunt prieteni şi cântă împreună oricând, pentru sume substanţiale. „Cântările în duet", Costi împreună cu Adrian sau Vali, compilaţiile *Chef de chef, Războiul manelelor, Impactul vedetelor, Duete la valoare, Bancomatul de manele* şi „bairamurile"[15] private la care participă marile „firme"[16], sunt elocvente. Fiecare solist are o cotă de piaţă stabilită nu atât în funcţie de talent, numărul hiturilor lansate sau al discurilor vândute, cât mai ales de iscusinţa impresarului în

[8] „Bagă efecte" (reverb, ecou, loop, timbru metalic prin suprapunerea unor armonice artificiale) şi fac masteringul.

[9] Se pot realiza rapid, cu efort şi cheltuieli minime, în condiţii de calitate tehnică ireproşabilă, o varietate imensă de negative pe care trebuie doar suprapusă vocea.

[10] În deceniul şapte al secolului trecut, „coana Romica" a lansat primele manele-hit: *Ileană, Ileană; Magdalena; Cenuşereasa.*

[11] Primul mare hit, *Of, viaţa mea* (Nova Music Entertainment, 2000), a fost „făcut" şi cântat de Costi Ioniţă.

[12] Coroana din aur de 18 k. i-a fost decernată în urma unui spectacol-concurs organizat la Sala Polivalentă.

[13] Numele „de artist" sunt şi subiect de banc: „dimineaţă am mâncat Florin Salam, la prânz Sandu Ciorbă şi seara Florin Peşte".

[14] În anul 2004, Liviu Subţirelu îi „fură numele" lui Nicolae Guţă [apare sub numele Liviu Guţă], răspândeşte zvonul că ar fi fratele starului şi iscă un război al declaraţiilor. În 2005, Nicolae Guţă şi Sorina, partenera lui de viaţă şi de „cântare", se despart cu scandal televizat, pentru ca să lanseze apoi, împreună, CD-ul *Am greşit şi eu, dar ai greşit şi tu* (Amma, 2005).

[15] Petreceri cu femei şi alcool.

[16] Celebrităţile din lumea muzicii populare de consum.

https://biblioteca-digitala.ro

construirea, promovarea şi gestionarea imaginii publice (de la ştiri de senzaţie, interviuri, emisiuni aranjate cu moderatori celebri, la vile, maşini şi amante de lux). Mai mult, „greii manelelor" caută prietenia şi chiar se înrudesc cu personaje din lumea interlopă, ceea ce asigură un plus de faimă şi publicitate[17].

Piesele amestecă intonaţii specifice muzicii uşoare de influenţă folclorică din Serbia, Bulgaria, Macedonia, Grecia, Turcia, cu cele ale vechilor cântece de mahala româneşti, mai nou şi cu secvenţe *rap*, *disco*, *house*, *blues*, *hip-hop*, *R&B* pe un suport ritmic sincopat, de dans. Melodia, înzorzonată strident oriental, este simplistă, armonia – sărăcăcioasă. Sunt inventate tot felul de artificii: de la cromatizarea excesivă, până la dezacordarea instrumentelor pentru a crea intervale apropiate de sfertul de ton şi de multiplii impari ai acestuia. Sunt folosite preponderent vioara electrică[18] şi clarinetul, căruia, prin utilizarea unor ancii „preparate" şi a unei emisii forţate, i se imprimă profilul melodic şi timbrul apropiate de cele specifice zurnalei. Sunt speculate excesiv efectele şi sunetele artificiale produse cu computerul. Predomină forma arhitectonică bipolară: cuplet–refren. Tempoul este moderat, uneori alternează secţiuni lente, un fel de cantilene, cu altele mai rapide. Textele, inspirate din realitatea socială actuală, surprind în general scene din viaţa de familie (despre bani şi duşmani, dragoste şi ură, bărbaţi „dotaţi" şi „bazaţi"[19], „şmecheri unicat" şi „prinţese perverse", „nehalite" şi „bagaboante dă belea", „purisance" şi fete „de produs", neveste „fiţoase" şi amante „bengoase", copiii „cei mai frumoşi din lume" şi „merţane cum n-are nimenea"), dar şi despre preşedintele ţării, staruri TV (Huidu şi Găinuşă), personaje din telenovele, campania electorală, sărăcie, puşcărie etc. Metrul poate să şchiopăteze, rima poate să lipsească, dar greşelile gramaticale şi de topică, sarea şi piperul, sunt obligatorii. Încercarea de „îndreptare" a textelor, întreprinsă de unul dintre marii producători, s-a soldat cu un dezastru comercial[20]. Deseori limbajul este licenţios, chiar pornografic. Cobzaru Romeo[21] (alias Romeo Fantastick, Romeo Boombastic, Regele sexului[22]) este campionul pornografiei şi trivialităţii.

Maneaua are o triplă funcţionalitate: muzică de dans, de ascultare şi de beţie. Melodia induce o atmosferă exotică, tonică, relaxată. Ritmul monoton, obsesiv, acţionează ca un drog. Textul, frust, este un jurnal oral condensat al realităţii cotidiene, expus într-un argou–jargon pigmentat de interjecţii (*hep, hei, ha*) cu

[17] Nicolae Guţă afirmă că Ion Petrişor („Fane Spoitoru") şi Ion Balint („Nuţu Cămătaru") sunt protectorii săi şi le dedică melodii (OTV, 17.04.2005, emisiunea *Dan Diaconescu Direct*).

[18] Este preferată firma Zeta.

[19] Virili şi bogaţi.

[20] Ovidiu Crăciun, patronul firmei „Nova Music Entertainment".

[21] Înaintaşii au fost lăutari, în majoritate cobzari. Tatăl său era ţambalagiu şi a făcut şlagărul *Fata care vinde flori*.

[22] „Sunt Fantastic pentru că sunt spontan şi pe scenă ştiu să stipulez [simulez] orice [...], am venit cu muzica mea ca o bombă şi femeile cu care am avut relaţii mi-au zis «Regele sexului» [...]. Eu am băgat maneaua în discoteci [...]. Muzica mea a fost aleasă din toată tera asta să să cânte la San Remo la parada dă modă" (3.06.2005, emisiunea *Dan Diaconescu Direct*).

https://biblioteca-digitala.ro

efect ritmic contrapunctic, incitant. Dansul, improvizatoric, în cerc sau perechi, cu paşi mărunţi, mai mult pe loc, cu braţe ridicate la semiînălţime, uneori cu bătăi din palme, cu balans şi rotiri ale trunchiului, nu necesită niciun fel de aptitudini şi nu este obositor. Mişcările lascive, provocatoare, din sâni, buric şi fese, sunt preferate de femei şi împlinesc nevoia de etalare a sexualităţii. Când atmosfera se încinge, refrenele sunt cântate în cor. Alcoolul sporeşte efectul antidepresiv şi excitant al manelei. Toate elementele concură la defularea şi fraternizarea actanţilor în amalgamul de senzualitate, sexualitate debordantă şi accesibilitate împinsă până la facil, definitoriu pentru manea. Expresie a promiscuităţii, snobismului şi egalitarismului, ea este factor de coeziune: uneşte discoteca occidentală cu hora satului, telenovela cu jurnalul oral folcloric, şlagărul pop cu balada familială, lambada cu dansul arăbesc din buric, *beat*-ul *dance* sincopat cu formula ritmică asimetrică a jocului „Ca la Breaza", trivialitatea cu pudoarea, hoţii cu poliţiştii, săracii cu miliardarii, ţiganii cu românii, lăutarii cu „calculatoriştii". Consumatorii produsului cultural sunt în special tinerii cu un nivel scăzut de educaţie[23]. Indiferent de etnie, profesie şi standard economic, ei păstrează un model mentalitar-cultural suburban, situat între rural şi urban, în care maneaua s-a integrat perfect. O cultivă pentru că se regăsesc în ea, cu problemele şi aspiraţiile lor, pentru că o pot asculta, cânta şi dansa oriunde şi oricând, iar starurile le sunt modele.

Fenomenul este susţinut de o adevărată industrie, iar câştigurile sunt substanţiale[24]. În anii '90, casetele audio înregistrate şi multiplicate artizanal, erau singurul mijloc de difuzare. Au apărut apoi studiourile şi casele de producţie, CD-urile şi, treptat, majoritatea starurilor şi-au realizat studiouri proprii[25]. Pentru că distribuţia se realizează în principal la tarabe, pe străzi, în pieţe şi supermarketuri, prin reţele specializate (legale[26], dar mai ales ilegale), nu există o statistică reală a vânzărilor. Vedetele se laudă cu zeci de mii de exemplare din fiecare titlu (Carmen Şerban), deşi producătorii autorizaţi multiplică mult mai puţine. Se practică pe scară largă autopirateria: programul este multiplicat legal, de obicei în câteva sute de exemplare, şi ilegal în tiraje mult mai mari, în funcţie de

[23] Nu întâmplător, începând din anii '90, liceenii se împart în două categorii, rockeri şi manelişti, cei din urmă frecventând liceele mediocre, de periferie. Mulţi abandonează şcoala, căutând o modalitate de îmbogăţire rapidă.

[24] Nicolae Guţă declară că percepe 10.000 € pentru o nuntă, ceea ce include transportul cu avionul, sonorizarea şi plata instrumentiştilor (17.04.2005, emisiunea *Dan Diaconescu Direct*). O altă sumă, cel puţin egală, rezultă din „bacşişurile" date cu generozitate de meseni. De multe ori, potenţate de aburii alcoolului, se iscă adevărate competiţii, în care fiecare aruncă bancnote „fără număr". Soliştii provoacă şi întreţin aceste manifestări, prin anunţuri, mulţumiri, urări teatrale, numărarea şi/sau aruncarea banilor pe jos. Astfel, majoritatea oamenilor au ajuns să-şi facă un titlu de glorie din a da orchestrei bacşişuri cât mai mari. În august 2005, pe litoral, maneliştii care cântă la terase câştigă 300–400 € pe seară, la care se adaugă sume de 3–5 ori mai mari din „dedicaţii".

[25] Costi Ioniţă, patronul „Doctor Studio", a fost pionier şi în acest domeniu. Nicolae Guţă lucrează cu „Vox Star Impex s.r.l." din Timişoara, dar în vara anului 2005 îşi va deschide propriul studio, ca şi Sorina.

[26] „Big Man" este unul dintre marii distribuitori.

https://biblioteca-digitala.ro

cerinţele distribuitorilor. Multiplicarea se realizează aproape exclusiv artizanal, prin copiere pe calculator. Profiturile, fabuloase, nu pot fi impozitate. În primăvara anului 2006, Organizaţia Română pentru Drepturile de Autor încearcă să stăvilească pirateria obligând toţi producătorii să multiplice numai industrial, la fabrici, în tiraje de minim 1000 de exemplare. În plus, Ministerul Culturii anunţă pregătirea unui contract-cadru prin care să fie înregistrate şi impozitate veniturile artiştilor liber-profesionişti. Maneliştii se solidarizează şi protestează vehement.

La pragul dintre milenii, maneaua penetrează domeniile radio-telecomunicaţiilor. Radioul şi Televiziunea de stat nu transmit manele autohtone, dar piesele se răspândesc rapid prin înregistrări şi videoclipuri difuzate de posturi particulare („Radio Stil", „Radio Onix", „Radio Expert", „Radio Hit", „Acasă TV", „Tele 7 ABC", „Naţional TV", „Etno TV", „Pro TV", „OTV"). Încă din 2002, Costi Ioniţă a realizat videoclipuri cu manele şi le-a difuzat la televiziunile comerciale. „Regele" a mers mai departe. Nu numai că a „gândit" şi a „regizat" videoclipul piesei *Am găsit în geanta ta*[27], dar l-a şi inclus pe CD-ul nr. 24 pentru ca să poată fi văzut oricând de către fani. Bineînţeles, reclama televizată nu a lipsit[28]. „Concurenţa", lăutari şi solişti de „muzică populară", le preia şi le cântă la nunţi şi petreceri. În acest proces de folclorizare apar variante, care, după atingerea unui vârf de popularitate, dispar. Ciclul durează cel mult câteva săptămâni.

În anul 2003, în condiţiile scăderii interesului pentru compoziţiile şablonarde în stil folcloric, o seamă de foste stele ale muzicii populare (Ion Dolănescu, Irina Loghin etc.), susţinute de „oameni pricepuţi" din mass-media (Marioara Murărescu, Eugenia Florea etc.), de compozitori de muzică uşoară şi de intelectuali oportunişti şi ipocriţi, deghizaţi în vajnici apărători ai identităţii culturale naţionale, au lansat campania împotriva aşa-zisei „poluări a folclorului", cristalizată în 2004 în conceptul de **ecologie culturală.** Ţinta este maneaua, motivele sunt economice. Nu cunosc şi nu-i interesează folclorul, ci doresc să salveze compoziţiile în stil folcloric şi pe cele de muzică uşoară, de pe urma cărora trăiesc bine. În realitate, unii încearcă să cânte manele[29], alţii îşi scot smokingurile şi papioanele la „paranghelliile cu ştaif" şi „consumă" manele.

Începând din anul 2004, aproape toate ziarele, revistele, posturile private de televiziune („Adevărul", „Curierul Naţional", „Cultura", „Dilema", „Prima TV", „Acasă" etc.) au încercat să dezbată subiectul. Personalităţi ale vieţii cultural-politice (George Pruteanu, Mădălin Voicu etc.), muzicologi (Speranţa Rădulescu, Viorel Cosma, Dan Dediu etc.), profesori universitari, sociologi, psihologi, membri ai trupelor rock, staruri ale muzicii populare şi-au exprimat opiniile. Majoritatea au pledat împotriva manelei, câţiva au ridicat-o în slăvi. Argumentaţia a fost, de obicei, inconsistentă, bazată în special pe reacţii afective. Lucru firesc, deoarece

[27] Manea-blues, compoziţie de Florin Nek.

[28] Pro TV, 28.10.2005, emisiunea *Teo*.

[29] Ion Dolănescu a apărut chiar într-un videoclip în era sultan şi cânta manele înconjurat de dansatoare costumate în pisici.

https://biblioteca-digitala.ro

mai toți sunt outsideri la propriu și la figurat: nu sunt în contact nemijlocit cu fenomenul, nu au realizat nicio anchetă de teren, folosesc numai informație mediată. Se lansează totuși într-un soi de eseuri antropologico-socio-muzical-culturale, din care lipsește total informația directă, de la sursă (insideri), și implicit analiza științifică. Câțiva au introdus în ecuație și compoziția în stil folcloric, aceasta singură fiind „pură[30] și autentică"[31]. În replică, maneliștii au ripostat, acuzând, în prima fază, o presupusă discriminare etnică, pentru a reclama, apoi, libertatea opțiunii consumatorului. Este drept, subiectul, spectaculos și la modă, a sporit tirajele și audiența, dar abordarea subiectiv-duplicitară a mărit confuzia, implicit curiozitatea și publicitatea întreținute interesat de performeri, cu complicitatea mass-media. Efectul pe termen scurt: vânzările de manele au crescut.

Încă din primăvara anului 2005, aproape zilnic, în paralel, pe mai multe canale TV, se transmit în direct un soi de talk-show-bârfă-divertisment muzical. Vedetele sunt, de obicei, maneliștii. Aproape toți anunță că nu vor mai cânta manele, ci „clasic", „jaz"[32], sau „muzică ușoară"[33]. Adi Minune prezintă piesa *Măi, femeie!*, pe care o anunță ca „o combinație *hip-hop*, *rap*, *dance* și *oriental*, cu dansatori pe spate", în realitate o manea sadea, cu animație vizuală asigurată de patru pușți, dansatori de *break*[34]. Alți soliști tind să abandoneze „marca" (*swing*-ul sincopat) și încep să se apropie de muzica ușoară. Carmen Șerban, celebră pentru combinația manea-muzică populară bănățeano-sârbească, cântă piesa *Să poți sta pe loc*, o manea-muzică ușoară, Mirela încearcă să se remarce cu maneaua-dance *Dacă pleci*, iar Victoria Pena cu o manea-disco: *Prietenii mei, dușmanii*[35]. La un an după ce Don Omar și Daddy Yankee au ridicat *raggaeton*-ul mahalalelelor sud-americane în lumea sunetului digital, în vara anului 2005, Costi lansează piesa *Baila loco*, prima manea latino-românească. Culmea, în intimitate și în străinătate majoritatea maneliștilor cântă preponderent muzică de mahala[36]. Cei care au averi considerable anunță că sunt în căutare de talente pe care să le îndrume și să le lanseze prin înregistrări în studiourile proprii. Unii netezesc drumul propriilor copii: Guță își promovează fiica, Nicoleta, împreună cu care a lansat, în aprilie 2005, albumul *Pentru inima ta*. De obicei, ea nu cântă solo[37], dar tăticul o expune, împreună cu bijuteriile pe care i le-a dăruit[38]. Drept recunoștință, în luna decembrie a aceluiași an, fiica îi dedică, de ziua lui de naștere, maneaua-blues *Tatăl meu*,

[30] Trimitere, în subsidiar, la presupusa ei „românitate", ceea ce denotă un naționalism fals și demagogic.

[31] Exemplu de stereotipie mentală.

[32] Nicolae Guță (17.04.2005, emisiunea *Dan Diaconescu Direct*).

[33] Sorina (Pro TV, 19.04.2005, emisiunea *Teo*).

[34] 23.06.2005, emisiunea *Teo*.

[35] Piesele au și videoclipuri ce au fost difuzate zilnic, în luna august 2005, pe canalul „Taraf".

[36] Nicolae Guță a cântat în Franța numai muzică de mahala.

[37] Vocea netimbrată, voalată, puțin răgușită, și tehnica vocală precară nu o recomandă ca solistă.

[38] „... un lănțișor dă vro 300 dă grame cu medalion: o miniatură care reprezintă pe Isus Cristos, care a fost slujit de mai mulți popi" – spune Guță („Pro TV", 28.10.2005, emisiunea *Teo*).

https://biblioteca-digitala.ro

făcută şi înregistrată, chipurile, fără ştirea regelui. Alţii îşi promovează elevii: Dan Bursuc[39] îl „năşeşte" şi îl aduce pe micul ecran pe Sorin Copilul de Aur, un puşti de 14 ani (în 2005) care a abandonat şcoala în clasa a IV-a şi care „studiază foarte mult muzica" pentru a intra în tagma maneliştilor de viţă nobilă (prinţi, prinţese, regi etc.). Corado, un „căutător de talente", cântă şi filmează cu Leonard, un puşti de 9–10 ani, piesa *S-ajungi să-ţi pese*[40]. Fără nicio legătură cu CD-ul *Cine te crezi iubito?*, pe coperta-spate apare fotografia unui copil de 7–8 ani şi textul: „Roberto Prinţişorul, cea mai nouă speranţă a muzicii de petrecere"[41]. Portretul-robot al manelistului de succes: 20–50 de ani, şcolarizare minimă, limbaj sărac, agramat, neologisme devenite ticuri verbale, inteligenţă peste medie, supraponderal, „înţolit de firmă", încărcat de bijuterii ostentative, căsătorit, cu copii[42], cu amante foarte tinere[43], cu limuzine de top[44], cu vile, cu apartamente şi microbuze „de servici", precum şi cu alte proprietăţi[45]. Scopuri: averea şi faima. Maneliştii şi oamenii din mass-media au o relaţie simbiotică: primii luptă să se menţină în atenţia publicului şi plătesc sume importante pentru aceasta. Ultimii vânează exoticul şi senzaţionalul, iar atunci când este nevoie, le inventează.

Oare maneaua este în declin? Este doar o modă, aşa cum a fost, în anii '70 ai secolului trecut, muzica sârbească? O întâlnim peste tot în sud-estul Europei, sub denumirea „balcanic": hitul verii 2005 în Bulgaria este *Maya feat* a lui D.J. Jivko, o manea-rap-latino, iar în Grecia, renumită pentru conservatorismul ei muzical, o cântă cu un succes fulminant, Alabina. „Arabesq", o muzică înrudită, dar cu alte ritmuri, înfloreşte în Turcia (promovată de Hande Yener, Aysa Yilme, Ibrahim Taklises), unde chiar guvernul a încercat s-o stârpească, în nordul Africii şi în Orient. Vărul sud-american, *raggaeton*-ul, care se dansează imitând poziţii sexuale, asediază America. În Occident, o piesă italiană de top, *Senza giacca e cravatta* (Nino D'Angelo) cântată în dialect napoletan (cupletul) şi în italiană (refrenul), este, de fapt, o manea lentă. Cea mai elocventă dovadă: chiar în timpul turneului italianului în România (2004), Adrian a lansat o variantă autohtonă[46]. De altfel, plagiatul este meteahna de căpătâi a maneliştilor. De obicei îşi „fură" piesele unii altora[47], dar se „inspiră" şi din străinătate. Daniela Györfi şi Liviu Subţirelu au

[39] Clarinetist şi conducător al „Formaţiei de Aur Dan Bursuc", titulatură inscripţionată pe microbuzul Mercedes cu care sunt transportate instrumentele şi aparatura trupei.

[40] „Taraf", august 2005.

[41] Florin Salam şi Daniela Györfi, Osutăunu Music, 2005.

[42] Familia este protejată, trăieşte în anonimat.

[43] Angajate ca dansatoare-animatoare în trupa de concert a starului.

[44] Mercedes, BMW, rareori Jeep.

[45] „Regele" are trei „palate" şi, în 2005, a cumpărat un iaz la Petroşani fiindcă îi place să mănânce peşte.

[46] Turneul italianului a fost un fiasco, în schimb Minunea, „Stăpânul manelelor", cum se putea citi pe un afiş, a făcut bani „la greu".

[47] La emisiunea *De trei ori femeie* („Acasă", 19.04.2005) Carmen Şerban atacă furibund subiectul.

https://biblioteca-digitala.ro

lansat, în anul 2004, hitul *De ce mă minţi*, copie a unei piese greceşti, în primăvara lui 2005 Adi de la Vâlcea „sparge piaţa" cu melodia *Supărat*, plagiind piesa *Umoran* a croatului Iasmin Stavros şi Costi Ioniţă prezintă la selecţia pentru Eurovision un şlagăr rusesc. Romeo Fantastick nu se sfieşte să îi plagieze pe Punjaby şi Tarkan. Scandalurile generate, ajunse uneori la tribunal, sunt abil transformate de protagonişti şi impresari în publicitate gratuită. Atraşi de câştigurile substanţiale, interpreţi de muzică uşoară[48] şi trupe din zona dance[49] introduc manele în repertoriu.

Să fie maneaua acea „world music", scopul şi obsesia occidentalilor care îi dedică ore întregi de emisie şi ne acuză de discriminare pentru că nu este difuzată pe posturile naţionale? Cert este că nu are identitate etnică, nici naţională şi răspunde cererii pieţei culturale actuale. Situaţia în România, în iulie 2004: „manelele acoperă 80% din piaţa muzicală"[50]. În primăvara anului următor, Guţă declară: „la tri sferturi din români le place manelele" (sic!)[51]. Totuşi, reflex al suprasaturaţiei, din ce în ce mai puţine compoziţii devin hituri, iar vânzările sunt în scădere. Dincolo de declaraţii şi impresii, câteva fapte. Internetul este invadat de manele care se pot descărca gratuit. Cu numai 2 $ (+ TVA) şi două SMS-uri, telefonul mobil poate fi configurat astfel încât soneria polifonică să redea melodia instrumentalizată a unei manele[52]. Din primăvara anului 2004, au început să fie reeditate, pe CD, LP-uri de succes (formaţiile „Azur", „Albatros") cu muzică de mahala şi manele din anii '80 ai secolului trecut. Mai mult, Dan Ciotoi, un star al acelei perioade de pionierat, revine cu acelaşi stil, promovat acum şi de Viorel din Apărători[53]. În luna iulie 2004 au apărut pe piaţă, în premieră mondială, compilaţiile de manele-hit în format MP3. În condiţiile generalizării cititoarelor compatibile ambelor standarde (audio şi MP3), faptul pare un progres. Dar formatul comprimat devastează sectorul producţiei muzicale, permiţând stocarea unui număr foarte mare de piese pe un singur CD, cu costuri minime. Firma „Amma", specializată în manele, a editat deja, până la sfârşitul lunii august 2004, patru albume din seria, elocvent intitulată, *Istoria manelelor*. Şi aşa au ajuns şlagărele, care au făcut furori la pragul dintre milenii, să se vândă la kilogram: 140 de piese cu 120 000 de lei (3 €). Surprinzător, în luna octombrie 2004, Minodora, care a lansat, începând din anul 2000, doar şase albume[54], a primit trei discuri de

[48] În anul 2000, Marcel Pavel cânta *Aş da zile de la mine*, într-o versiune belcanto, în 2006 Pepe cântă *Inimă nebună*.

[49] Trupa „Sexy" lansează hitul *Tinaya* însoţit de un videoclip de efect (MediaPro Music, 2005).

[50] Ovidiu Crăciun.

[51] 17.04.2005, emisiunea *Dan Diaconescu Direct*.

[52] Apelezi serviciul „Mobiton", 1777, trimiţi mesajul LIBPOLITON urmat de codul corespunzător piesei alese (un cuvânt-cheie din titlu) dintr-o listă permanent updatată.

[53] Videoclipurile pieselor *Prietenia*, respectiv *Într-o seară, pe la 4*, au fost difuzate, în august 2005, de postul „Taraf".

[54] *La Maxxim: Din dragoste; Ce dreptate au bărbaţii; Mi-e dor de tine; Cine te crezi tu inimă?; Amintiri dulci, amărui*.

https://biblioteca-digitala.ro

platină pentru cele peste 300 000 de CD-uri vândute. Cifra, suspect de mare, a fost intens mediatizată. La 30 octombrie 2005, în cadrul spectacolului „Toamna manelelor", Guţă şi-a lansat al 24-lea CD şi a primit şi el un disc de platină. Totuşi, din ce în ce mai mulţi consumatori au început să-şi înregistreze singuri piesele favorite, de pe Internet sau de pe CD-uri, ceea ce a coborât şi mai mult cifra vânzărilor. Maneliştii încep să se grupeze şi inundă piaţa cu compilaţii: fiecare nou CD şochează prin eclectism şi include o listă din ce în ce mai lungă de nume impozante. La 9 octombrie 2005, într-un show organizat în parcul Herăstrău, Costi Ioniţă şi-a lansat primul CD din seria „Garantat de Costi" în care mai apar revelaţia Florin Baboi, Florin Salam, Cristina etc.

Unii producători, mai prudenţi, au altă strategie: s-au orientat spre muzica de mahala şi maneaua tip Romica Puceanu. Este cazul Casei de Discuri „Electrecord" care, în vara anului 2004, a înregistrat şi a lansat, în ţară şi în străinătate, CD-ul intitulat *Cântăreţ de mahala*. Muzica, textele şi interpretarea vocală aparţin unui lăutar ploieştean, Constantin Stanciu. În 2005, firma germană „Asphalt Tango Records" fondată de doi tineri căsătoriţi cu ţigănci din Clejani – GR, a cumpărat de la „Electrecord" drepturile de difuzare a înregistrărilor cu Romica Puceanu şi fraţii Gore pentru a le reedita pe CD.

În aceste condiţii, în primăvara anului 2005 a apărut virusul *Antimanele RO*. Creat de un român, viermele se propagă prin mesaje e-mail cu subiecte variate: „Fotografii porno cu Roxana", „Antivirus", „Sex în cămin", „Faza cu cămila", „Cum a murit Papa?", „Cu sau fără Manele?" etc. Instalat în computer atunci când utilizatorul încearcă să deschidă fişierul ataşat, virusul şterge toate fişierele care conţin numele maneliştilor şi titlurile pieselor, apoi se exportă la toate adresele din programul *Outlook* al victimei şi scanează fişierele *Yahoo* şi *Messenger* pentru a găsi noi adrese. Foarte agresiv, el infestează circa 100 PC-uri pe oră. Prompt, a apărut şi un program gratuit de dezinfecţie[55]. În acelaşi an, tinerii, rockeri şi manelişti, au găsit, pe Internet, un teren de confruntare: site-ul *Antimanele*[56]. Aici abundă trivialităţile, declaraţiile războinice şi îndemnurile rasiste, iar „vizitatorii" par a fi, în cel mai bun caz, dezaxaţi. În ciuda publicităţii făcute virusului şi site-ului, implicit manelelor, vânzările au continuat să scadă. Ca o reacţie, în luna iulie 2005 s-a răspândit zvonul că maneliştii vor fi subvenţionaţi de Ministerul Culturii şi Cultelor, prin intermediul Centrelor Judeţene pentru Conservarea şi Promovarea Culturii Tradiţionale, maneaua aparţinând, chipurile, patrimoniului cultural identitar al rromilor.

Manelele se dezvoltă într-un mediu virtual (show-bizz), iar cei doi actanţi (performer şi receptor) sunt separaţi şi dirijaţi de o interfaţă (impresar, producător, regizor, prezentator, critic) care hotărăşte ce, cum, cât se face şi se consumă.

[55] Adresa: www.bitdefender.ro

[56] Autori sunt câţiva rockeri timişoreni.

https://biblioteca-digitala.ro

Interfața controlează industria mass-media prin intermediul căreia pune în circulație produsele și manipulează actanții. Impresarul este „eminența cenușie". Nu întâmplător, începând din anul 2004, în emisiunile TV, fiecare manelist ori este însoțit de impresarul său, ori îl pomenește, îi mulțumește și îi dedică melodii de pe următorul CD, asigurându-l, în direct, că va cânta numai în spectacolele organizate de acesta, fără să uite să amintească data și locul următoarelor apariții[57]. Cătălin Rotaru, foarte tânărul impresar al lui Guță, apare în emisiuni televizate alături de „rege", completându-i spusele și făcându-i reclamă „pe față"[58]. Uneori impresarul intervine telefonic în emisiunile de gen și anunță o „descoperire care o să spargă piața"[59], alteori apare numai cu numele și adresa de e-mail pe coperta-spate a CD-ului[60]. Dar „marii rechini" preferă anonimatul. Nicky Costescu, inventatorul, organizatorul și prezentatorul, din 1992, a nenumărate „șușe"[61] și al celebrelor mega-spectacole-concurs anuale „Miss Piranda", deși a acumulat o avere considerabilă, este foarte discret.

Televiziunile, îndeosebi cele comerciale, sunt instrumentele care creează și întrețin climatul mediatic propice. Înainte de anul 2000, emisiunile de gen erau sporadice, dar, treptat, în primii ani ai mileniului trei, posturile se specializează. Silviu Prigoană a lansat, în anul 2004, postul „Taraf", care exploatează exclusiv manelele și așa-zisa „muzică țigănească"[62]. *Promotion*-ul fenomenului se face în stil american. Astfel, în septembrie 2005, „Prima TV" a lansat prima telenovelă manelistică, *Aventurile familiei Vijelie*, un fel de îndreptar de viață al creatorului și consumatorului de manele. În fiecare duminică la ora 20 și în reluare sâmbăta, scenariști, regizori, producători ne oferă o poveste în care, aparent, personajele principale sunt Vali, Carmen Vijelie și Jean, șoferul-gardă de corp. În roluri episodice apar cei doi copii ai lor și un alai interminabil de rubedenii și maneliști. Toată intriga se învârte în jurul manelei și bogăției. Muzica este pe primul-plan, dar ratingul începe să scadă și, din februarie 2006, producția se oprește. Totuși, episoadele se reiau sâmbăta la ora 16. În martie 2006, „Pro TV" preia ștafeta și pregătește un *sitcom* pe același calapod. Romică Țociu și Cornel Palade joacă rolurile a doi impresari de maneliști. „În față" vor fi însă „barosanii": Adrian, Guță, Costi și câteva „bucăți"[63].

Tactica se diversifică începând din anul 2004. Televiziunile, urmând exemplul Societății Române de Radio, amestecă, în aceeași emisiune, diverse

[57] Sorina, cântă în duet cu o nouă „stea" (Daniel Dinescu) și respectă întocmai scenariul șablon (19.04.2005, emisiunea *Teo*).

[58] 17.04.2005, emisiunea *Dan Diaconescu Direct*.

[59] Nicu de la Plenița l-a prezentat astfel pe copilul Nelu Guță (3.06.2005, emisiunea *Dan Diaconescu Direct*).

[60] Joey de Alvare, impresarul trupei L.A.

[61] Spectacole improvizate în care manelistul este cap de afiș.

[62] Compoziții în stilul muzicii de mahala.

[63] Femei fără talent muzical, dar care arată „super bine".

https://biblioteca-digitala.ro

genuri: compoziţii în stil folcloric, muzică uşoară, folk, manele[64]. Prima a fost „Antena 1" care a materializat modelul în emisiunea *Folclorul contraatacă*. Deseori, în aceeaşi emisiune, o vedetă „îşi arată muşchii"[65], acompaniată de o singură formaţie cu muzicanţi „colţaţi", aflaţi în vârful ierarhiei[66]. Evident, motivele muzicale, ritmice, armonice, stilurile, coloraţiile intonaţionale şi timbrale se combină. Această mixtură favorizează, pe de o parte, deconstrucţia modelelor muzicale specifice fiecărui gen, mergând totodată spre ştergerea trăsăturilor care marchează specificul identitar naţional. Pe de altă parte, sub impuls politic şi dirijat prin intermediul mass-media, se manifestă un proces de construcţie a unei identităţi multiculturale, globale, omogenizatoare, pe model american. Începe să se contureze un surogat cultural care răspunde nevoii de confort a omului modern. Sunt create şi întreţinute aspiraţii artificiale, interpretul profesionist de spectacol înlocuieşte performerul neprofesionist sau lăutarul, iar falsul înlocuieşte originalul. Apar transformări mentalitare, participarea directă a individului ca actant în cadrul sociocultural şi comunicarea nemijlocită cu ceilalţi sunt abandonate. Produsele culturale de consum pătrund în mediul folcloric genuin, aflat în regres, şi se folclorizează. Apar astfel zone gri, confuze. Insiderii recunosc şi delimitează cu precizie atât cele două zone culturale, cât şi produsele lor specifice, dar outsiderii greşesc deseori. În aceste condiţii, chiar cercetătorul, sclav al lecturilor de specialitate care lărgesc orizontul dar generează şi stereotipii, este manipulat de insiderii care doresc să se pună în valoare şi să-i satisfacă aşteptările, dar şi de mass-media care îl solicită ca arbitru şi, treptat, îl transformă şi pe el în marionetă. Trecerea de la repertoriul genuin, folcloric, la divertismentul agresiv-spectaculos în care este promovată maneaua corespunde unor stadii distincte de agregare şi coeziune socială. Ele reflectă tendinţele de nivelare şi atomizare a colectivităţii, de însingurare şi pasivizare a individului, de atrofiere a creativităţii culturale şi de abandonare a responsabilităţii critice, în ultimă instanţă de evadare din marasmul şi monotonia existenţei în universul fericirii sintetice.

[64] În aceeaşi zi, 23.06.2005, la *Teo* au cântat Viorica Macovei, Lucian Viziru, Ducu Bertzi şi Adrian Minune, iar la *Zi-le de la mine!* (Naţional TV) Adrian a cântat manele, fragmente de blues şi de muzică populară ardelenească, Viorica de la Clejani a reprezentat muzica lăutărească urbană, Andra a cântat o piesă dance şi a fost prezent şi un solist folk.

[65] Îşi probează calităţile, cântând piese din genuri diferite.

[66] Formaţiile Dan Bursuc, Marin Petrache Pechea, Nelu Ploieşteanu etc.

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

VIRUSUL „ANTIMANELE" SAU DESPRE MUZICĂ ŞI SEGREGARE ÎN CULTURA ŞI SOCIETATEA ROMÂNEASCĂ

MARIN MARIAN-BĂLAŞA
Institutul de Etnografie şi Folclor „C. Brăiloiu"

1. ARGUMENT

Când pe scurt, când pe larg, despre manele şi antimanele am discutat mereu[1]. Ca şi în alte dăţi, când am crezut că încheiasem ce aveam de spus, evenimente ulterioare – în cazul de faţă, recente – m-au obligat să revin, reintrând în acea etnomuzicologie care înseamnă nu analiză lipsită de implicare a conştiinţei, ci acţiune în scopul elucidării unor tensiuni interumane[2]. Aşadar, evenimente ale anului 2005 mi-au demonstrat că a lua în seamă, încercând să înţelegi şi să clarifici mai mult, nu e niciodată inoportun, ineficace sau dispensabil. Astfel, pornind de la câteva aspecte sociale, continui încercarea de a elucida ceva din complexa realitate psihosocială prilejuită de conflictul manelism versus antimanelism, sau antimanelişti contra manelişti.

2.1. Site-ul „Muzica Buna" (http://www.muzicabuna.ro)

La data de 13 septembrie 2005 am primit pe ecranul computerului popup-ul următor:

```
< Votati pentru muzica buna >
Votati pentru Muzica Buna in top100.ro
>Votul vostru conteaza!<
```

[1] Marin Marian-Bălaşa, *Birds in Cages Still Sing Well: An Introduction to the Musical Anthropology of Romanian Jails*, în „Ethnomusicology" (SUA), 2 (46), 2002, p. 250–264; Marin Marian-Bălaşa, *Studii şi materiale de antropologie muzicală*, Bucureşti, Editura Muzicală, 2003, p. 221–254; Marin Marian-Bălaşa, *Orientalismul muzicilor româneşti, o moştenire reprimată şi o globalizare modernă*, în „Datina (periodic constănţean de etnologie şi fapt cultural)" 36/decembrie 2004, p. 3; Marin Marian-Bălaşa, *Romany Music and Gypsy Criminality*, în „Ethnologia Balkanica" (Journal for Southeast European Anthropology) 8, 2004, p. 195–225; Marin Marian-Bălaşa, *Why Does Orientalism Turn so Popular? Sources and Meanings of the Popfolk Musics that Transgress Ethnicity and Bridge de Balkans*. Comunicare prezentată la Congresul internaţional *Balkan Cultural Identities* (Universitatea „Ovidius", Constanţa, 14–16 octombrie 2004); Marin Marian-Bălaşa, *Sonorităţile manelei – între intimitate şi agresivitate*. Comunicare prezentată la Conferinţa „Vecinătăţi urbane", Muzeul Satului, Bucureşti, 27 noiembrie 2004.

[2] Marin Marian-Bălaşa, *Performing Religiousness through Joyful Noise and Playful Order: Notes on Shapenote Singing*, în „European Meetings in Ethnomusicology", 10/2003, p. 117–176; Marin Marian-Bălaşa, *Romany Music and Gypsy Criminality*, în „Ethnologia Balkanica" (Journal for Southeast European Anthropology) 8, 2004, p. 195–225.

Anuar IEF, serie nouă, tom. 17, 2006, Bucureşti, p. 77–87

https://biblioteca-digitala.ro

"VOTEZ PENTRU MUZICA BUNA!"
"SUNT UN MANELIST, VOTEZ CONTRA!"

Intrigat de identificarea „muzica bună" versus manea – presupunându-se, astfel, că omul de bun gust este antimanelist, iar manelistul e împotriva muzicii de calitate – am vizitat site-ul. Astfel, la pagina http://www.muzicabuna.ro/cms/altele/codul_bunelor_manele.html am aflat fereastra cu următoarea rețetă („mulțumim lui Radu Nicolau care ne-a ajutat în realizarea acestui articol", se preciza):

CUM SA FACI O MANEA DE SUCCES IN 10 PASI SIMPLI

PASUL 1: Nume de baștan (Elvis, Florin Fermecătoru', Englezu', etc.).

PASUL 2: Incultura generală obligatorie.

PASUL 3: IQ mai mic decât numărul de la pantofi./ Câștigarea unui loc în categoria proști, dar mulți.

PASUL 4: Posesie (sau achizitionare pe parcurs) limuzina, castel, faraoanca și boraci (puradei).

PASUL 5: Rude-n pușcărie.

PASUL 6 - Imagine

I. Bijuterii - Lanț, ghiul și brățară de aur - mai mult de 1/2 din greutatea corporală
II. Freza - 2 părți gel, o parte păr
III. Hainele - Cât mai strălucitoare și de prost gust
   a. Cămașa (albă sau neagră)
   b. Pantaloni (preferabil negri)
   c. Pantofi de lac
   d. Vesta, manta sau capă.

PASUL 7 - Versuri

I. Vocabular obligatoriu: bani, dușmani, țigani, golani,/ femei, fetițe, prințesa,/ băutura,/ dolari, aur, parai, lovele, milionar, Mercedes, celular,/ inima, suflet, Dumnezeu, viața,/ valoare / Interjecții: ooooooof, ah, sha-la-la, cicalaca-cichicha, etc.
II. Sunt admise
   a. greșeli gramaticale
   b. verbe - conjugare și acord
   c. substantive - plural la alegere
   d. greșeli de tipul "la toți", "lu' copilu' meu" și din seria "casa" - "aș vrea ca să te regăsesc"
   e. versuri albe
   f. rime cu același cuvânt
   g. metafore duse la extrem ("floarea florilor", "sugativă-n portofel")
   h. cuvinte străine ("bambina", "ragazza", etc.)

PASUL 8 - Subiecte

I. iubirea
   a. relațiile
      1. cu mai multe femei

https://biblioteca-digitala.ro

2. reușite
3. nereușite (vezi părăsire)

b. părăsire
1. pentru altul/alta (merge și homo)
2. pentru bani
3. pentru ambele
4. moarte

II. familia
a. copiii
b. nevasta
c. fratele

III. banii
a. deținerea lor în cantități mult exagerate
b. risipa firească
c. invidia celorlalți

IV. lauda proprie (bogăție, bunăstare, performanțe sexuale, sex-appeal, performanțe muzicale)

PASUL 9 - Melodia

I. instrumente consacrate
a. acordeon
b. orgă proastă
c. instrument de suflat
d. tobe de sintetizator cu generozitate

II. voce
a. opțională și/sau chinuită
b. ecou
c. accent obligatoriu
d. rap inclus

III. originalitate facultativă

PASUL 10 - Videoclipul

I. mișcări necesare (pt. manelist)
a. stânga-dreapta (maxim doi pași)
b. pocnire din degete
c. zâmbet cuceritor

II. 15-20 de fete dotate care să-și agite echipamentul

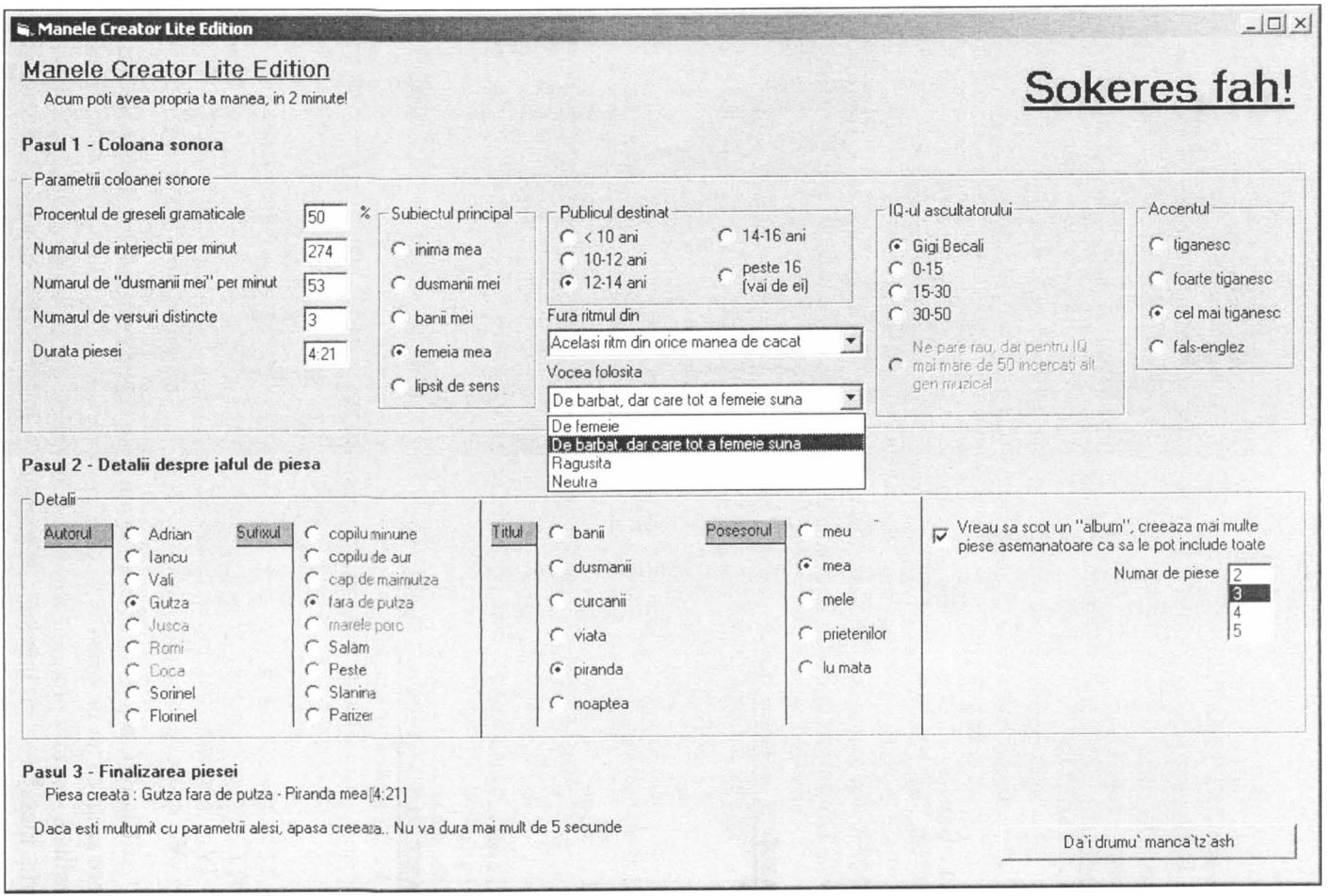
III. decor prost (sau inexistent)

IV. lumini cât mai colorate

V. câteva mașini decapotabile în care să cânte barosanu'.

Ulterior, rețeta aceasta ironică a fost sistematizată și sub forma unei ferestre care arăta ca un program. *Manele Creator* era trimis ca atașament între prieteni. În realitate, un fals program automat de compoziție, el era și rămâne interesant doar prin mesajul – și impactul mesajului – ironic, batjocoritor-sarcastic la adresa stilului, conținutului și valorii manelei, la adresa creatorilor de manele, a agramatismului, a limbii țigănești și a etniei rrome.

https://biblioteca-digitala.ro



https://biblioteca-digitala.ro

Pe www.muzicabuna.ro, după lista *Codului bunelor manele* urma un chat consistent. La 13 septembrie 2005 el consta din 578 de comentarii. Acestea debutau la 28 decembrie 2003 (începând, probabil, la scurtă vreme după scrierea şi publicarea articolului pe net), ocupau tot anul 2004 şi intrau bine în 2005. Din toate, dau doar două exemple pe care le găsesc reprezentative pentru atitudinile de top intelectual şi de moderaţie pasională. Fiindcă majoritatea celorlalte au mult prea multe elemente de agresivitate sau injurie ignobilă.

[Subject] READ AND LEARN!!! de lautaru pe 05-06-2004 09:57: Sincer sa fiu nu stiu de ce unii oameni refuza sa faca cunostiinta cu muzica adevarata. De exemplu impatimitii muzicii house: se pare ca la acestia muzica inseamna un ritm monoton, 3 sau 4 sunete ciudate... si... foarte rar 2 sau 3 cuvinte. Fratiloooor, trezireaaa, asta nu e muzica, numiti-o cum vreti, dar va rog nu va bateti joc de cuvantul "muzica". Rockul, alta chestie ciudata, unde niste persoane uscate, pletoase si... eventual fara doua coaste oracaie niste "versuri" pe un sunet de chitara electrica menita sa te zgarie pe sistemul nervos. Nu am nimic cu aceste genuri, si ... odata chiar mai ascultam si eu, dar, dat fiind faptul ca unele persoane se rezuma numai la un singur gen, si, mai mult, au adesea de comentat la adresa adevaratei muzici... am decis si eu sa fac acelasi lucru. Asa ca, TRAIASCA MANEAUA. Fericit, suparat, indragostit sau parasit, beat sau treaz, bogat sau sarac, cu dragoste pentru frati sau copii si cu ura pentru dusmani ... tuturor ni se atribuie cate o manea. Important este sa stim s-o savuram. Orice muzica are partile ei bune si rele, important este sa vedem partea plina a paharului. Pentru acei 30% dintre romani fara ureche muzicala... va dedic urmatoarea piesa... Nicolae Guta- HAI CU MANEAUA!!!Sunt si eu curios... care este motivul principal pentru care cativa dintre romanasii nostri se opun acestei muzici. Unul dintre motivele pe care le aud cel mai des... incultura. Bine oameni buni... sunt inculti cei ce le canta... korekt. Dar voua ca ascultatori va e cumva frica sa nu va molipsiti de incultura? Stiti ca e o boala molipsitoare? Mi se pare corect ca un copil de clasa I care abia invatza sa scrie si sa citeasca sa i se interzica manelele. El este vulnerabil. Dar cei care se cred "cu capul pe umeri" ce-i deranjeaza?!?. Asta una la mana. Faza mai nasoala e ca unii prefera sa li se transmita prin muzica mesaje ca "blow my whistle bitch" sau "care p**a mea, in p**a mea o supt p**a aci` ba nene?!?!" in loc de "dragoste la prima vedere" sau "am un fratior". Interesant.. nu??OK... hai s`o luam altfel. Ce este maneaua? Si cum am ajuns noi romanii sa ne certam pe aceasta tema. Daca ne uitam bine pe harta, Romania este o palma de pamant reprezentand granita dintre

https://biblioteca-digitala.ro

Orient si Occident. Implicit imprumutam stiluri si obiceiuri din ambele parti. Ce am luat noi de la orientali? MANEAUA ...care este un stil oriental/tiganesc!!! La inceput... 98% dintre romani... au iubit`o. Mai apoi... ne`am emancipat; stilurile si nebuniile occidentale, dar in special americane pe unii ne`au vrajit. E drept, americanii o duc bine, au o viata cum fiecare dintre noi si`ar dori, sunt liberi si democrati, de acceea incercam sa`i copiem. Dar oare noi romanii nu putem iesi cu ceva in evidenta (ma refer la genul muzical)? Oare trebuie sa fim o copie fidela a americanilor? Pe de alta parte, daca stam bine si ne uitam, pana si americanii au "manelele" lor... Snap & Motivo, Cheb Mami, Amr Diab s.a.m.d Melodiile acestor personaje, au fost transpuse si in limba romana, adica facute manele, dar binentzeles nu au fost acceptate... De ce? Pentru ca nu le`au ascultat occidentalii. Si apropo de occidentali, sa va zic o poveste:Pana acum 2 saptamani, stateam la chat, mai non-stop, cu o englezoaica; o fata care nici macar nu stia unde se afla Romania pe harta. Am vorbit multe chestii... despre saracia de la noi, despre felul nostru de a fi, etc. Dar, binenteles ca nu puteam sa nu discutam si despre muzica. Mi`a zis ca asculta cam toata muzica de pe`acolo dar in special balade rock. Eu i`am zis ca sunt impatimit al unui singur stil de muzica, un stil ce majoritatea romanilor il prefera. Curioasa, a vrut sa`i trimit vreo doua melodii. Zis si facut... i`am trimis o melodie cu Guta si una cu Adrian. Cea cu Adrian a zis ca`i place si ca i se pare cunoscuta (nu pot sa`mi dau seama de unde i se pare asa cunoscuta.. in fine...).Dar melodia cu Guta... parca innebunise dupa ea... era o melodie (Orice mi s`ar intampla) care la refren are "la la la". Citez: "E super melodia, maine la munca numai la la la am sa am in cap"Ca sa vezi, poate acum v`ati convins ca si occidentalilor le place maneaua. Poate daca acesti "inculti"... Guta, Adrian, Ciofu, etc. ar sti engleza, ar ajunge undeva departe, vedete in topurile occidentalilor. Tare mi`as dori sa va vad atunci, pe voi, nerecunoscatorilor, cum va imbulziti sa ascultati, in loc de "dragoste la prima vedere", "love at first site". Dar probabil ca atunci Guta si Adrian vor intoarce spatele Romaniei, si un CD cu Guta va costa 500.ooo, si doar pe comanda... ca asa se vinde muzica straina la noi pe piatza.Acum voi transmite un mesaj special pentru acele personaje care au ceva impotriva lui Adrian Copilu Minune. Am auzit multe expresii de genul "piticul ala" sau "ala mic si indesat". Acum vin si intrebarile pentru "aia inalti si frumosi": "piticul" a avut in 3 ani, 100 de femei, tu cate femei ai avut? "piticul" a castigat concursul la cele mai frumoase masini ale vedetelor intr`un an, tu macar ai o rabla de Dacie? "piticul" are acum vila, nevasta si o fetita

https://biblioteca-digitala.ro

care la 4 anisori e fotomodel (sa`i traiasca!) lucruri la care tu doar visezi; "piticul" are o voce pe care oricine ar invidia`o, ar putea canta si cu Pavarotti, tu stii macar sa canti imnul Romaniei? Asadar... "piticul" este implinit, are tot ce si`a dorit de la viata, are tot ceea ce tu numesti visuri, ideal in viata. Asadar incearca sa te abtii de la comentarii din acestea!!!Cam atat, cand voi mai avea cate`o idee, barfa sau ceva de adaugat, fii sigur ca vei sti!Inchei dedicandu`va inca odata Nicolae Guta - Hai cu MANEAUA !!!Acest articol l`am scris si publicat pe site`ul meu.. www.lautaru.tk ! N`avetzi decat sa`l comentatzi pana nu mai putetzi. Eu de site`ul asta am dat intamplator. Nu are manele, deci, nu voi mai intra p`aci!

[Subject] Sa fim obiectivi... de Om bun pe 09-06-2004 01:01: Nu sunt "manelist", desi veti fi poate tentati sa credeti asta dupa mesajul meu. Nu vreau sa apar genul, nici sa il infierez. Vreau doar sa trag atentia asupra ridicolului generat de modul radical, agresiv cu care incercati sa combateti acest stil care, bun sau rau a ajuns la inima multor compatrioti de-ai nostri...Vreau, cu tot respectul, sa atrag atentia asupra unei realitati: un mare procent din "muzica" romaneasca (de ce nu, chiar si din cea internationala) nu este mai mult decat un tralala de gradinita, penibil de simplista, incarcata de falsuri grosolane si infestata electronic, centrata pe doua trei note, cantata intr-un procent covarsitor de neprofesionisti ridicati peste noapte la rangul de vedeta... Intrebati orice profesionist adevarat, ca tot faceti trimitere la ei, si va vor spune acelas lucru, doar ca vor avea mult mai multe argumente... Sincer, daca e sa fim atat de transanti, poate ca ar trebui sa eliminam cea mai mare parte din viata muzicala, chiar continutul acestui site devine tinta acetui tir... Nu va dau eu exemple. Puteti sa luati "artistii" autohtoni la rand... Exceptiile vor fi, culmea, nu cei care canta muzica de doi lei ci tocmai ceilalti.Asa ca domnilor, lasati ipocrizia la o parte, iar daca sunteti atat de educati in domeniu, dati-ne exemple de muzica cu adevarat buna, dar incercati sa aduceti si argumente pentru asta. Va rog sa nu ma injurati si sa nu raspundeti cu rautati... Imi exprim doar un punct de vedere, care imi apartine nu preia si plagiaza pe nimeni...Va pup, pa...Om Bun.

2.2. Win32.Antiman (virusul „antimanele")

În aprilie 2005, presa românească vuia de alarma apărută în urma detectării unui virus care ataca computerele. Virusul Win32.Antiman era o producţie românească şi era menit să „facă dreptate" antimaneliştilor. Se propaga prin diferite

https://biblioteca-digitala.ro

ataşamente e-mail, trimise automat prin preluarea de adrese din agendele oricărui utilizator de e-mail (ataşamente precum „votează antimanele", iar ulterior şi „poze la mare", „roxana", „sex în cămin" ş.a.). Se activa prin deschiderea respectivelor ataşamente de executabil, urmând să identifice automat fişiere audio care aveau manele (identificarea lor ca atare se făcea prin atacarea celor care purtau nume precum Guţă sau Adrian), urmând apoi să afecteze şi alte softuri, să paraziteze şi să paralizeze întreaga funcţionare a computerelor.

UNICAŢII ADEVĂRUL 7

NOUTĂŢI IT&C

Salvează-ţi maneaua de Antimanele!

Divizia de Securitate a Datelor din cadrul companiei româneşti SOFTWIN, BitDefender, a anunţat răspândirea rapidă a virusului Win32.Antiman.A, al cărui creator este cu siguranţă român. În numai 5 ore, virusul a reuşit să infecteze peste 300 de calculatoare în România datorită ingeniozităţii mesajelor e-mail sub care se propagă şi lipsei protecţiei antivirus a utilizatorilor.

Iată câteva din subiectele mesajelor sub care se propagă acest virus: Poza de la mare...; Antivirus; Sex în camin; Faza cu camila; De ce mor mai repede curiosii...; Antimanele; Votati astazi; Cu sau fara Manele?; Pentru Ionel; Cum a murit Papa?.

Autorul virusului demonstrează o aversiune faţă de manele. Acest lucru se explică prin una din acţiunile virusului, aceea de a şterge de pe calculatorul virusat toate fişierele multimedia care conţin nume ale unor cunoscuţi interpreţi de manele sau titlurile acestora. O dată infectat un calculator, viermele se trimite prin mesaje e-mail tuturor adreselor din programul Outlook al victimei şi scanează fişierele Yahoo Messenger pentru a găsi noi adrese.

Utilizatorii BitDefender sunt protejaţi încă de la apariţia virusului, iar specialiştii recomandă prudenţă în deschiderea ataşamentelor e-mail pentru utilizatorii fără o protecţie antivirus.

Mai mulţi jucători pe piaţa de comunicaţii

În contextul conflictului exprimat dintre mentalităţi, apariţia lui „win32.antiman" a constituit un moment de vârf. Site-ul http://anti-manele.go.ro a pus chiar pe pagina sa home (sau meniu) lista de votare cu titlul *Virusul antimanele*. În care opţiunile de votare prin click erau: „E super tare!! / Îmi place idea / Aşa şi aşa... / Mi-a şters manelele / Îl urăsc!! / Nu-mi pasă / Ce virus?"

2.3. Protestul stradal

La 1 noiembrie 2005, în faţa Casei de Cultură a Studenţilor din Cluj-Napoca un grup de studenţi şi de intelectuali marcanţi ai urbei protestează împotriva unui concert de manele care urma să se desfăşoare în respectivul local. Nu ştim dacă protestul a fost anunţat şi aprobat legal, conform standardelor poliţieneşti, dar e foarte posibil ca amploarea lui să fi fost modestă şi să fi avut loc fie mult înaintea începerii spectacolului, fie după. Asta, fiindcă spectacolul ar fi beneficiat precis de

https://biblioteca-digitala.ro

o audienţă importantă numeric, iar în cazul întâlnirii dintre protestatari şi manelişti, protestatarii ar fi riscat să aibă nevoie de protecţie. Oricum, pentru mine, ca şi pentru orice trecător care doar priveşte Casa de Cultură a Studenţilor din Cluj, protestul respectiv avea culoarea unei ironii şi ipocrizii marcante. Explic: stabilimentul respectiv e un lăcaş pe cât de vechi şi onorabil, pe-atât de falimentar. În lipsă de fonduri şi în ciuda busturilor de poeţi naţionalişti din dreptul faţadei – statui total meschine din punct de vedere dimensional, dar puse acolo din spirit naţionalisto-românocentric – clădirea este înfăşurată în totalitate în bannere şi cearceafuri de reclame comerciale, anticulturale. Casa îşi închiriază facilităţile oricui (inclusiv Filarmonica de Stat îşi ţine concertele în sala aceea improprie!), nevoia de spectatori, adică de fonduri, părând imperioasă. Găzduirea spectacolul de manele a fost, desigur, o afacere bună pentru instituţie (concertul a avut loc, direcţiunea doar promiţând protestatarilor că vor fi mai selectivi pe viitor). Iată de ce, protestatarii antimanelişti, în cazul eficienţei lor, nu făceau decât să contribuie la mărirea deficitului bugetar şi la falimentul instituţiei.

3. MORALA

Cum observă şi un opinioman în cadrul chat-ului despre antimanelism, „suntem în plin război civil". Divizarea românilor în (pro)manelişti şi antimanelişti reflectă, cu o virulenţă nemaiînţâlnită pe plan discursiv şi comunicaţional, un fenomen social spectacular. Între expresia unor gusturi estetice divergente şi rasismul cel mai cras (injurii şi expresii de ură etnică sau îndemn genocidal, numele lui Hitler, ca exterminator al ţiganilor, fiind pronunţat de cinci ori) există toată gama posibilă a escaladării resentimentare. Am enumerat mai sus, aproape sec, câteva fapte. Ele dau seamă punctuală, cvasi-holografică, despre psihologia României contemporane, pentru care muzica, în speţă orientalismul de sursă egal vitalistă şi ţigănească, e mobil şi scuză. Listele care urmează reprezintă încercarea de a sistematiza această psihologie sau diviziune socială.

Cine este pro:

1) Masiva fracţiune a intelectualităţii de mijloc care a fost conectată la cultura folclorică şi populară prin origine biosocială sau mediu profesional, ori care îşi continuă legătura existenţială cu masa proletară şi agrariană a populaţiei din oraşele sau satele româneşti. Este vorba, aşadar, de rurbanul absolvent de liceu sau de facultate mai puţin „umanistă" şi mai mult „inginerească". Produsul său cultural favorit este ziarul (respectiv politica jurnalistică), romanul de tip Sanda Brown (şi, la marginea sa sociologic-superioară, Dan Brown), plus talkshow-ul televizat.
2) Majoritatea covârşitoare a „clasei muncitoare" – atât din mediul industrial, cât şi din acela agrarian – şi funcţionăreşti, clasa majoritară a *cartieristului* („locuitorului de cartier", din mediul urban şi rurban), ca şi a

https://biblioteca-digitala.ro

funcţionarului sau agricultorului din orăşelele, târgurile, comunele şi satele româneşti. Printre altele, această categorie (relativ) majoritară caracterizează pe – ori este caracterizată de – consumatorul şi comentatorul superficial de politică şi sport, constituind publicul-ţintă al divertismentului televizat, în speţă, al telenovelei.

Desigur, nu toate zonele geografice ale României manifestă aceeaşi intensitate a consumului de manele. Ardealul, mai ales acela de nord, dintotdeuna mai naţionalist-etnocentric (fie el ultraromânesc, fie ultramaghiar) e mai puţin consumator şi creator de manea. Dar îşi are şi el idolii şi contributorii săi, iar dacă elementul orientalist nu e dominant, atunci ritmul zglobiu, timbrul vocal afumat şi textul de realism cabotin-pedestru fac din manea genul ideal al euforiei cotidiene.

Cine este contra:

1) Elita intelectuală.
2) Acea fracţiune a clasei intelectuale de mijloc care are acces – fie/atât real, cât şi snob – la cultura oraşului mare.
3) Intelectualitatea emergentă a studenţimii şi a elevilor din marile oraşe, care prin contact mai des şi direct cu varietatea culturală sunt atraşi de muzici pretins superioare (precum rockul, jazzul).
4) Muzicienii ataşaţi – fie prin profesie şi specializare, fie prin hobby – de formele culturilor muzicale „superioare" (simfonism, jazz, rock, pop). Fenomene şi campanii ecologice precum „Salvaţi Vama Veche", acesta din urmă adeseori reprezentat de conflictul şi războiul numit „Rock contra Manele" îşi adună activişti din rândul ultimelor trei categorii sociale.
5) Dacă am considerat că între promanelişti, din cauza evidenţei, nici nu mai trebuie enumeraţi chiar muzicanţii – atât exclusiv manelişti, cât şi lăutarii care reproduc manele drept o diversitate de care prestaţia lor muzicală poate avea oricând nevoie –, de data asta, între cei ce se pronunţă împotriva manelelor trebuie să enumerăm, ca o grupă aparte, pe muzicanţii specializaţi în folclorul tradiţional-conservator presupus exclusiv românesc. Destul de mulţi foşti sau actuali lăutari, vedete ale folclorului românesc de tip naţionalist-etnocentric, foşti sau actuali colaboratori ai instituţiilor culturale tipice pentru anii '80, îşi clamează cu snobă probitate opinia antimanele. Prodomismul lor este evident, fiindcă manelele reprezintă un pericol extrem de consistent la adresa propriei popularităţi şi al propriului standard economic. Enumăr aici în mod special categoria aceasta fiindcă, pe de o parte, ea reprezintă naturalul conflict intergeneraţional şi intercompetiţional – un conflict prezent dintotdeauna în tagma muzicanţilor populari.
6) Prelungire academică a negativismului furios propriu vedetelor folclorice de tip naţionalist-etnocentric o constituie activiştii culturali şi, la top, folcloriştii amatorişti şi de profesie, a căror mentalitate rămâne tributară

https://biblioteca-digitala.ro

educației primite cândva între anii 50–90. Și anume, a acelor culturnici și folcloriști formați în spiritul autoritarist și cenzurant-discriminator popriu corectitudinii politice comuniste. Exemplar, în acest sens, este chestionarul publicat de către D. Jompan despre „poluarea folclorului muzical"[3]. Dacă exprimarea în scris a acestui partipris subiectiv și savantlâc cu pretenții obiectiv-academiste este rară, de regulă exprimarea sa publică fiind evitată, exprimarea sa colocvială, la nivelul bârfei și al reflexului idiosincretic agresiv, e mult mai frecventă.

[3] Dumitru Jompan, *Poluarea folclorului muzical din Banat*, Caiete de culturologie: „Iovan Iorgovan" – Etnologie și folclor, an. 1, nr. 1, Reșița, Editura Hestia, 1994.

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

NOTAȚIA PSALTICĂ A CULEGERILOR DE FOLCLOR, DE LA ANTON PANN LA GEORGE BREAZUL

CONSTANTIN SECARĂ
Institutul de Etnografie și Folclor „C. Brăiloiu"

Notația (semiografia) muzicală reprezintă un sistem de scriere a muzicii cuprinzând totalitatea semnelor grafice care să permită executantului realizarea fidelă a intențiilor compozitorului[1]. În cazul transcrierilor muzicilor orale și/sau folclorice, notația este cu atât mai importantă cu cât rolul ei este de a consemna varianta/variantele culese la un moment dat, din perspectiva devenirii fenomenelor și din cea a studiului comparat[2], având în vedere că variantele, ca rezultante ale variației, se află în relație directă cu caracterul oral al muzicii populare[3].

După cum se știe, primele culegeri de folclor folosesc *notația psaltică* ca tip de notație exclusiv vocală; acest tip de notație se găsește în manuscrise și tipărituri pe parcursul întregului secol al XIX-lea și chiar în primele decenii ale secolului al XX-lea. Explicația acestei longevități a notației psaltice, într-o perioadă istorică în care modernizările s-au succedat continuu, neocolind nici muzica, aduce drept prim argument *caracterul funcțional* al notației psaltice, iar în subsidiar, *factorul de adresabilitate* al culegerilor de folclor care utilizau notația psaltică. Cele două aspecte pot fi urmărite în paralel, conducând la relevarea caracteristicilor teoretice și practice ale notației psaltice, așa cum este ea oglindită în sursele manuscrise și tipărite existente.

În studiul intitulat *Colindele... Întâmpinare critică*, George Breazul argumenta notația psaltică pe care o utilizase în cunoscutul volum de colinde publicat de el[4] prin „atracția deosebită și preferința de care notația psaltică se bucură în fața cântăreților bisericești și clericilor deopotrivă", subliniind că „pentru cântărețul de biserică – în cea mai mare parte și pentru preot – notația psaltică este aproape exclusiv unicul mijloc de citire a muzicii"[5]. Dacă se ia în considerație faptul că această afirmație era rostită în anul 1940, atunci, cu atât mai mult se poate imagina

---

[1] *Dicționar de termeni muzicali*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1984, p. 326.

[2] Paula Carp, *Notarea relativă a melodiilor populare pe baza integrării lor într-un sistem organic*, în „Revista de folclor", an V, nr. 1–2, București, 1960, p. 7–21.

[3] Adrian Vicol, *Constanță și variabilitate în structura arhitectonică a melodiilor epice*, în „Revista de etnografie și folclor", tomul 24, nr. 1, București, 1979, p. 43–52.

[4] George Breazul, *Colinde*, Colecția „Cartea satului" (nr. 21), Fundația Culturală „Principele Carol", 1938.

[5] Idem, *Colindele... Întâmpinare critică*, Craiova, Editura Scrisul Românesc, [f.a.], p. 41–42.

Anuar IEF, serie nouă, tom. 17, 2006, București, p. 89–100

https://biblioteca-digitala.ro

impactul aproape exclusiv pe care notația psaltică îl avea cu un secol mai înainte. Gheorghe Ciobanu, în studiul introductiv la *Cântecele de lume* adunate din culegerile lui Anton Pann, explică utilizarea notației psaltice prin prisma factorului de adresabilitate a cântecelor tipărite[6]. De asemenea, Petre Chirculescu, unul dintre cei mai valoroși muzicieni psalți din prima jumătate a secolului al XX-lea, fondator al revistei „Albina", afirma, în articolul intitulat *O privire asupra muzicii naționale românești*, că „toate aceste cântece (populare) nu pot fi însă gustate și apreciate decât numai prin ajutorul muzicei bisericești"[7]. Se înțelege că autorul citat se referea la notația muzicii bisericești, notația psaltică, prin intermediul căreia erau consemnate cântecele respective. În fine, Anton Pann însuși sublinia că a scris melodiile cuprinse în *Spitalul Amorului* „pe note bisericești, ca să rămâie neuitate modurile lor după veacuri"[8].

La sfârșitul secolului al XVIII-lea și în primele decenii ale celui următor, diferențierea stilistică dintre mediile muzicii populare (rural și urban) nu era clar delimitată, muzica polarizându-se între cele două categorii profesioniste de interpreți: lăutarii și cântăreții bisericești[9]. Colecțiile epocii, care adunau cântece diverse, de largă circulație, au fost grupate generic sub titulaturi precum *Cântece de lume*[10], *Câteva irmoase vesele*[11], *Adunare de vreo câteva Versuri desfătătoare*[12] sau pur și simplu *Carte de cânturi*[13] (dacă ne referim la culegerile în notație psaltică, menite a fi interpretate vocal) și *Codex moldavus*[14], *Cântece și dansuri*[15], *Cântece valahe pentru pian*[16], *Arii naționale*[17] (dacă avem în vedere colecțiile de piese instrumentale, dedicate, în general, pianului). Se constată, așadar, două direcții în notarea melodiilor populare: prima oglindește stilul muzicii românești în tradiția muzicii bizantine și circumscris notației psaltice, iar a doua, stilul muzicii europene, ca o concretizare a

---

[6] Anton Pann, *Cântece de lume. Transcrise din psaltică în notația modernă, cu un studiu introductiv de Gh. Ciobanu*, Editura de Stat pentru Literatură și Artă, [f.a.], p. 30.

[7] „Albina", an I, nr. 1, București, 1916, p. 3–5.

[8] Anton Pann, *Spitalul Amorului sau Cântătorul Dorului*, Broșura I, București, 1850, în tipografia sa, p. 6.

[9] Octavian Lazăr Cosma, *Hronicul muzicii românești*, vol. III, *Preromantismul* (1823–1859), București, Editura Muzicală, 1975, p. 6.

[10] Anton Pann, *Poezii deosebite sau cântece de lume*, București, 1831.

[11] Ms. 696 BUCMR, cunoscut sub denumirea „manuscrisul Kostaki".

[12] Ms. 692 BUCMR, autor Inokentie Kitzulescu, 1838.

[13] Ms. rom. 3497 BAR, autor George Ucenescu, 1852.

[14] Ms. rom. 2663 BAR, cabinetul de muzică, autor anonim, 1824.

[15] *Musique orientale. 42 Chansons et Danses Moldaves, Valaques et Turcs traduit, arrangés et dédiés à son Exellence Monsieur de Kisseleff plenipotentiaire des divans de Moldavie et la Valachie, lieutenant Général, Aide-de-camp. Général de S. M. l'Empereur de toutes les Russies, Chevalier Grand croix de plusieurs ordres etc., par François Rouschitzki, publié dans la lithopgraphie de l'Abeille à Jassy à 1834.*

[16] Ms. rom. 2575 BAR, cabinetul de muzică, autor anonim.

[17] *Douze aires nationaux roumains* (Ballades, Chants des bergers, Airs de danse etc.) recueillis et transcrits pour le piano par Charles Miculi, Caietele I–IV, Léopol, Ed. Charles Wild.

https://biblioteca-digitala.ro

transcrierilor în notație guidonică făcute de compozitorii de formație clasică[18]. Adresabilitatea este, din acest punct de vedere, strictă, cei vizați fiind, după caz, fie cântăreții și dascălii bisericești (utilizatori ai notației psaltice), fie artiștii instrumentiști profesioniști sau amatori (utilizatori ai notației guidonice).

Urmărirea și evidențierea caracteristicilor specifice notației psaltice folosite în culegerile de folclor muzical din secolul al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea surprind, în mod necesar, aspecte care țin, în primul rând, de cronologia culegerilor, apoi de tipologia lor (în funcție de repertoriu), coroborând, în fine, datele despre acuratețea notației sau intervenția personală a culegătorilor în procesul de consemnare a melodiilor și punctând reperele fundamentale ale funcționalității acestui tip de notație. Evidențierea acestor aspecte este posibilă prin gruparea lor conform criteriilor de teoretizare a calităților sonore, mai exact conform principiilor de notare a înălțimii și duratei, cu tot ceea ce derivă din acestea: scări muzicale, tempo, ritm, ornamente.

1. SCĂRILE MUZICALE

Cunoscând că majoritatea transcrierilor în notație psaltică fac parte din sistemul sonor *modal*, cu generarea sunetelor conform principiului raporturilor proporționale[19], avem în atenție realitatea conexiunilor sistemice între modurile populare și cele ale muzicii psaltice, de tradiție bizantină. Denumirile scărilor diferă de la autor la autor: Anton Pann și elevul său, George Ucenescu, le numesc *moduri*, cu toate că în cărțile teoretice (*Bazul teoretic și practic al muzicii bisericești* și *Tratatul teoretico-practic*), precum și în cărțile liturgice ei le denumesc *ehuri* sau *glasuri*, făcând astfel o diferențiere netă între cele două tipuri de muzică: laică și bisericească. Alți autori le indică fie cu denumirea de *mod*, fie de *glas* sau chiar cu cea de *ηχος*, atunci când sunt transcrise cântece în limba greacă.

Cele două mari categorii modale în care sunt consemnate cântecele pot fi grupate în scări *diatonice* și *cromatic*, sub rezerva considerării ehurilor bizantine (ca și makamurilor orientale sau modurilor populare românești) nu atât prin prisma scărilor, cât mai ales prin cea a complexelor de elemente care le alcătuiesc[20], inclusiv a relațiilor dintre acestea. Întinderea scărilor este, de asemenea, variabilă, putând fi întâlnite scări cu mai puține sunete (pentacordice și hexacordice) și scări complete de șapte sunete, cum ar fi cele de tip major (ionic și mixolidic) sau de tip minor (doric, frigic și eolic). De remarcat că, în multe cazuri, unele scări coincid cu cele ale muzicii de tradiție bizantină, cum ar fi: doricul cu glasul I, frigicul cu glasul IV leghetos, ionicul cu glasul III sau mixolidicul cu glasul VIII. În cazul

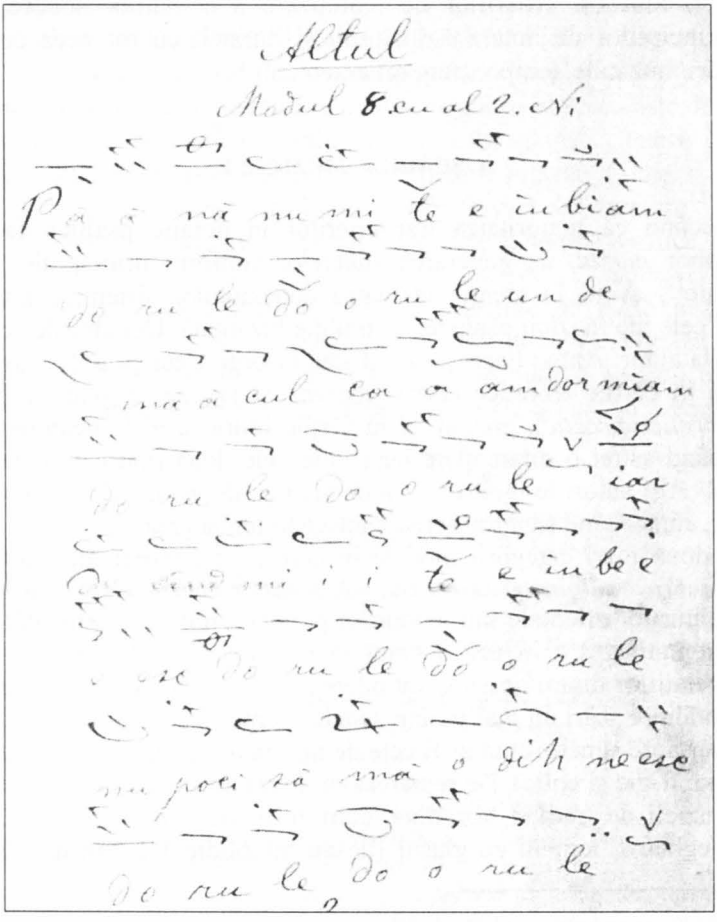
[18] Octavian Lazăr Cosma, *op. cit.*, p. 59.

[19] Corneliu Dan Georgescu, *Cu privire la definirea sistemelor melodice*, în „Revista de etnografie și folclor", tomul 26, nr. 2, București, 1981, p. 133–164.

[20] Gheorghe Ciobanu, *Modurile cromatice în muzica populară românească*, în „Studii de etnomuzicologie și bizantinologie", vol. I, București, Editura Muzicală, 1974, p. 74.

https://biblioteca-digitala.ro

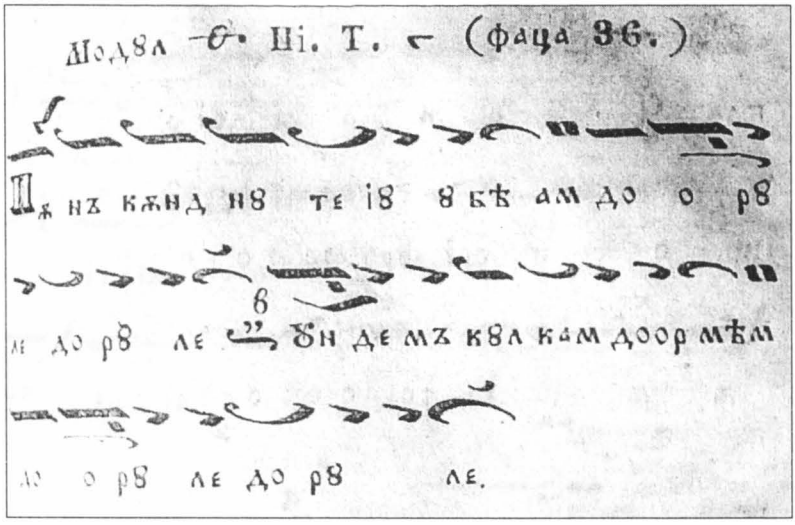
glasurilor bisericeşti cromatice (II şi VI), ele îşi găsesc corespondenţe în cromaticul popular 2 (conform clasificării lui Gheorghe Ciobanu), cu două dintre variantele lui: cu *o secundă mărită* aflată între treptele II–III şi cu *două secunde mărite*, între treptele II–III şi VI–VII[21]. În general, însă, problema cromaticului şi enarmonicului în scările muzicii psaltice este susceptibilă să lase loc unor discuţii mult mai extinse, datorită incompatibilităţii sistemelor acustice de referinţă. În fine, întâlnim moduri mixte (cu structuri variabile, atât diatonice, cât şi cromatice) sau moduri provenite din makamuri orientale. În exemplul 1a vedem o combinaţie modală pe care autorul culegerii, Ioan Zmeu, a numit-o *modul 8 cu 2*, în timp ce Anton Pann transcrie aceeaşi cântare în glasul II, cromatic, având finala pe NI (DO), în locul celei obişnuite de pe DI (SOL) (Ex. 1b).



Ex. 1a – Ioan Zmeu, *Ms. 4653 BUCMR*, f. 5.

[21] *Ibidem*, p. 75–77.

https://biblioteca-digitala.ro



Ex. 1b – Anton Pann, *Spitalul Amorului, Br. 3*, p. 137.

2. TEMPOUL

Tempoul este, de asemenea, un factor important pentru redarea exactă a caracterului cântecului popular. În notația psaltică tempoul, denumit *tact*, indică nu doar *viteza* cu care trebuie cântată o piesă, ci și *stilul* acesteia: *stihiraric*, *irmologic*, *papadic* și *recitativic* (*tactul papadic* – corespunzător tempourilor cuprinse între Largo și Adagio – indică o mișcare foarte rară, folosită la heruvice sau chinonice; *tactul stihiraric* – corespunzător tempourilor cuprinse între Larghetto și Andante – indică o mișcare ceva mai rapidă, folosită la stihiri, slave sau axioane; *tactul irmologic* – corespunzător tempourilor cuprinse între Moderato și Allegretto, folosită la tropare sau canoane)[22]. Dintre acestea, doar mișcările irmologice și stihirarice sunt folosite frecvent în culegerile de folclor în notație psaltică, alături de unele combinații și/sau inovări ale indicațiilor de tempo, necesare pentru transpunerea cât mai precisă a caracterului muzicii. În afară de indicațiile de tempo fix, se mai utilizează și cele care determină modificări de tempo, de la *tactul irmologic* la *tactul stihiraric* și invers (Ex. 2).

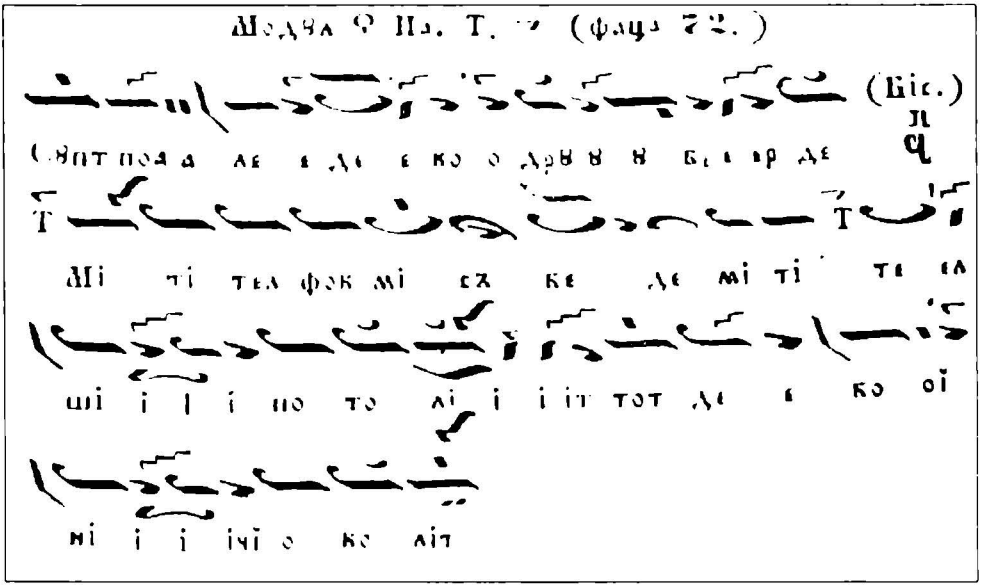
De asemenea, se întâlnește așa-numitul *tact îndoit*, introdus de Ștefanache Popescu și teoretizat de Ion Popescu-Pasărea, tact ce desemnează, în fapt, o măsură de 2 timpi[23] (Ex. 3).

---

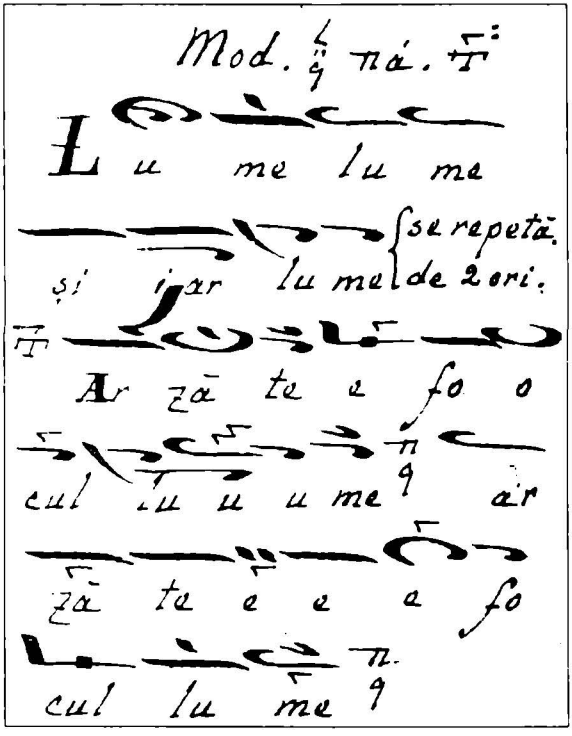
[22] Prof. Nicolae Lungu, pr. prof. Grigore Costea, prof. Ion Croitoru, *Gramatica muzicii psaltice bisericești. Studiu comparativ cu notația liniară*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, 1951, p. 49.

[23] Ion Popescu-Pasărea, *Principii de muzică bisericească-orientală (psaltică)*, București, Tipografia Cărților Bisericești, 1939, p. 16.

https://biblioteca-digitala.ro



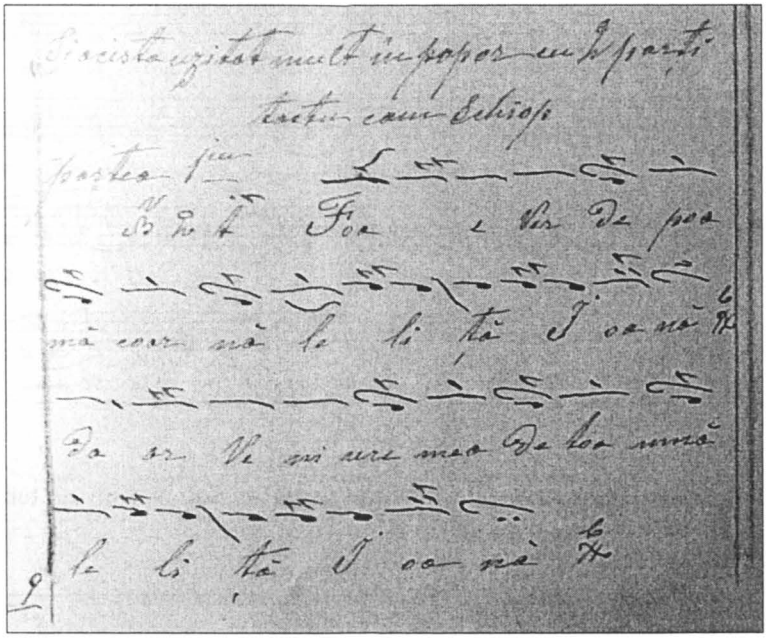
Ex. 2 – Anton Pann, *O şezătoare la ţară*, p. 86.



Ex. 3 – Athanasie Iordănescu, *Ms. 4662 BUCMR*, f. 1.

https://biblioteca-digitala.ro

Mai semnalăm şi un tact asimetric, în care prima valoare este mai lungă, în raport de 2:3, „tact cam şchiop", cum a fost denumit de Pană Brăneanu, autorul unei masive culegeri de la începutul secolului XX, aflată în manuscris la BUCMR (Ex. 4).



Ex. 4 – Pană Brăneanu, *Ms. 4701 BUCMR*, p. 62.

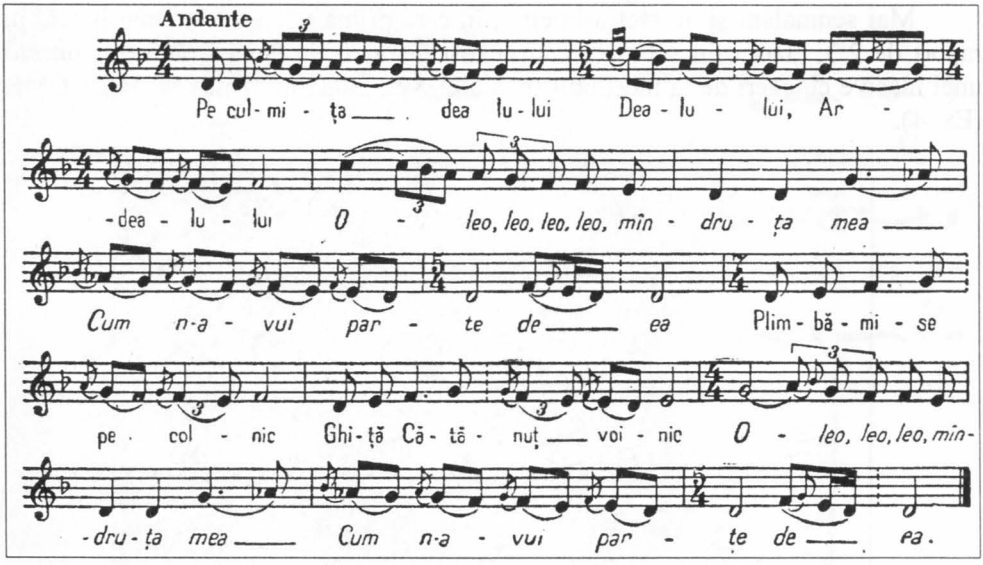
3. RITMUL

Fără intenția unei statistici a sistemelor ritmice întâlnite în culegerile de folclor muzical din manuscrisele şi tipăriturile psaltice, putem menționa, totuşi, existența unor ritmuri diferite, de la parlando-rubato la ritmul aksak şi de la ritmul măsurat la cel întâlnit în muzica psaltică. Trebuie subliniat că în muzica psaltică, la fel ca şi în cea populară, realitățile ritmice sunt circumscrise *formulelor*, cu alte cuvinte, formulele metro-ritmice şi succesiunea acestora determină structura ritmului. În notația psaltică ritmul este determinat prin semne de prelungire sau de scurtare a valorilor inițiale (aceste semne fiind: *clasma*, *apli*, *gorgon* şi *argon*), care prin combinarea lor formează formulele. Iată câteva exemple:

În cântecul *Pe culmița dealului*[24] găsim un ritm specific, alcătuit din formule repetitive (Ex. 5).

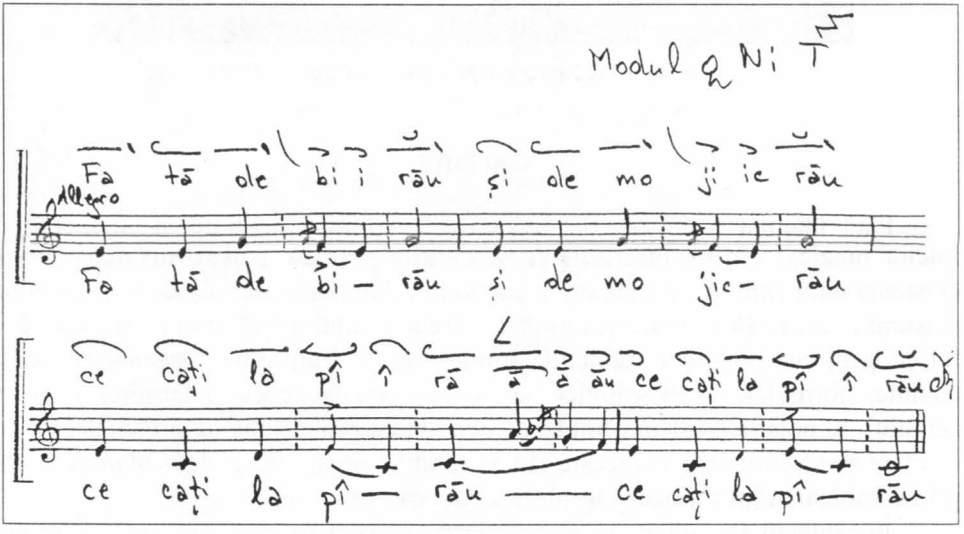
[24] Anton Pann, *O şezătoare la țară sau Povestea lui Moş Albu*, partea I, Bucureşti, 1851; transcriere de Gheorghe Ciobanu, în Anton Pann, *Cântece de lume*, ed. cit., p. 101.

https://biblioteca-digitala.ro



Ex. 5.

Un alt cântec, *Fată de birău*[25], notat în *tactul recitativic* (într-un tempo foarte rapid), ne dezvăluie o articulare de tip aksak (grupări de 3+2+2, 3+2+2+2, 3+2+2) (Ex. 6).

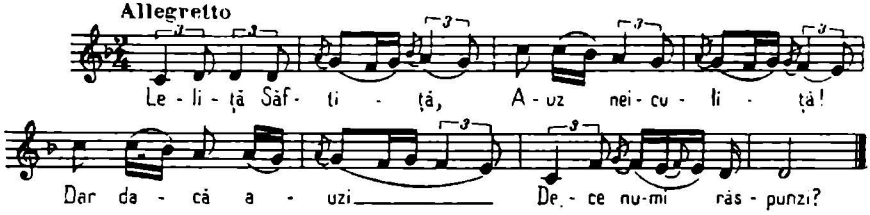


Ex. 6.

[25] Idem, *Spitalul Amorului sau Cântătorul dorului...*, București, ed. I, br. II, p. 127; transcrierea ne aparține.

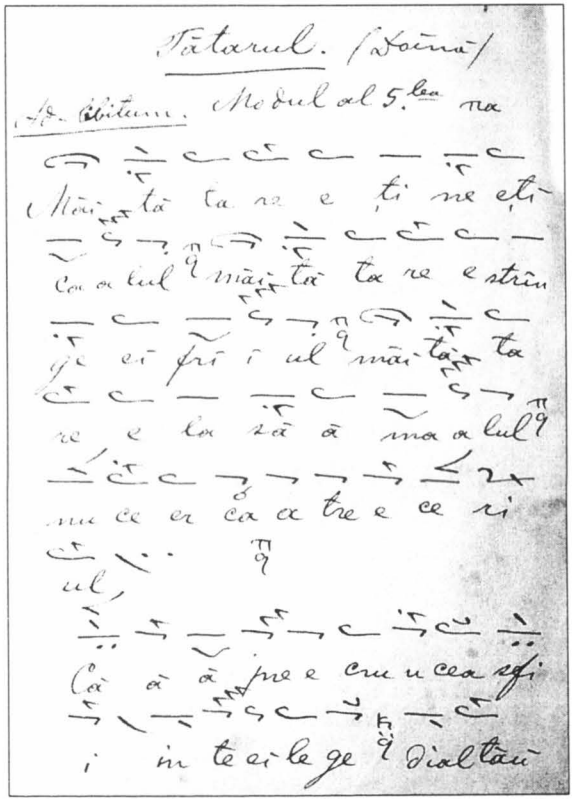
https://biblioteca-digitala.ro

Un exemplu de ritm măsurat poate fi întâlnit în cântecul *Leliță Săftiță*[26], care se poate încadra cu ușurință într-o măsură de doi timpi, datorită accentelor ritmice periodice și formulelor repetitive (Ex. 7) .



Ex. 7.

În fine, în cântecul *Tătarul*[27], este vizibil un alt tip de scriitură a ritmului parlando-rubato (Ex. 8).

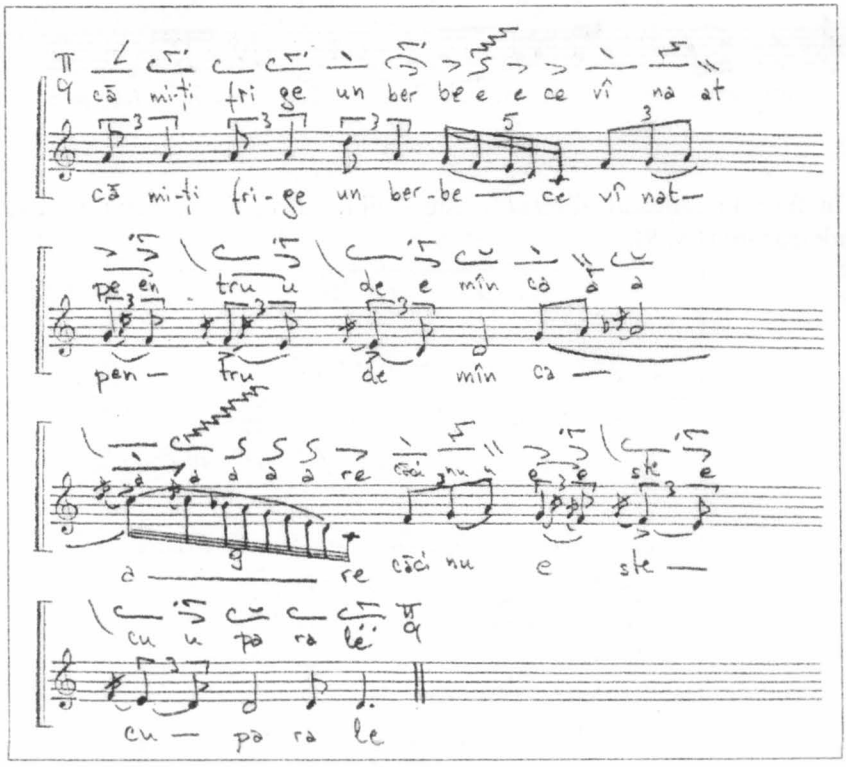


Ex. 8.

[26] *Ibidem*, p. 131; transcriere de Gheorghe Ciobanu, în *op. cit.*, p. 130.
[27] *Ms. 4653 BUCMR*, autor Ioan Zmeu, datat 1888, f. 6.

https://biblioteca-digitala.ro

Şi tot din acelaşi manuscris al protopsaltului de la Curtea de Argeş, observăm o modalitate unică de notare a ritmului, în *Cântecul haiducilor* (*Doină*)[28]: pe o formulă melodică sunt aşezaţi nu mai puţin de 8 gorgoni, ceea ce se transcrie printr-un nonolet de trezecişidoimi. Poate de aceea, autorul transcrierii precizează că în acest loc se recomandă a se rări foarte mult tempoul, terminând cu îndemnul „fă-i dacă eşti artist"! (Ex. 9, transcriere Constantin Secară).



Ex. 9.

4. ORNAMENTICA

Conceptul de ornamentică se află în strânsă legătură cu stilul de interpretare, ca „sistem propriu unei comunităţi etnice, unei epoci, unui stil de creaţie"[29]. În muzica bizantină, ornamentele au o importanţă fundamentală, căci „în conceptul de ornare melodică intră nu numai ornamentele propriu-zise, ci şi melismele ce apar în trupul melodiei, întrerupând desfăşurarea silabică prin structuri de vocalize mai

[28] *Ibidem*, f. 4v.
[29] Romulus Vulcănescu, *Dicţionar de etnologie*. Bucureşti, Editura Albatros, 1979, p. 211.

https://biblioteca-digitala.ro

mult sau mai puțin extinse"[30]. Teoretizând ornamentele, Anton Pann spunea că „printr-însele se săvârșește toată eufonia sau buna-glăsuire"[31].

În culegerile de folclor care au utilizat notația psaltică, ornamentele au jucat un rol important în definirea melodică (Petre Chirculescu susținea că prin cele cinci ornamente – *varia*, *omalon*, *antichenoma*, *psifiston* și *eteron* – „muzica bisericească orientală are particularitatea să exprime mai exact simțămintele noastre")[32]. În privința ornamenticii, însă, este foarte important să subliniem că aceasta urmează, în notația muzicii psaltice, unei îndelungate tradiții orale, îngemănată cu cea scrisă, în care interpretarea se făcea în conformitate cu un set de reguli în mare parte pierdute, astăzi. Referindu-se la problemele de transcriere a cântecelor populare notate de Anton Pann, Gheorghe Ciobanu ajungea la concluzia că transcrierea poate suferi un grad destul de ridicat de relativitate, ținând cont și de faptul că, în practică, fiecare interpret „ornamentează mai bogat sau mai puțin bogat sunetele pentru care se scriu aceste semne, după cum îl ajută sau nu vocea", menționând că „rar se vor găsi doi care să interpreteze aceleași semne, în același timp, absolut identic", subliniind că „se întâmplă adesea ca nici chiar același interpret să nu poată da totdeauna aceluiași semn aceeași interpretare"[33].

Transcrierile făcute de Gheorghe Ciobanu[34] și de Vasile D. Nicolescu[35], însoțite de consistente și valoroase studii teoretice introductive, au calitatea de a releva un material documentar de maximă importanță care, în absența contribuțiilor menționate, ar fi rămas inedit și, în mare măsură, necunoscut. În contextul faptului interpretativ de restituire a colecțiilor folclorice în notație psaltică, existente în fondurile de manuscrise din România, este necesar să primeze, însă, cunoașterea aprofundată a stilului de interpretare a acestui tip de notație. Astfel, acuratețea interpretărilor ulterioare poate reprezenta un element definitoriu în valorificarea cântecelor populare consemnate prin intermediul notației psaltice.

Psaltic Notation in Folklore Collections from Anton Pann to George Breazul

(Abstract)

The psaltic notation has represented an important reference, almost prevalent in folklore, for more than a century. From Anton Pann (*Versuri muzicești*, 1830; *Poezii populare*, 1846; *Spitalul*

[30] Victor Giuleanu, *Melodica bizantină*, București, Editura Muzicală, 1981, pp. 122–141.

[31] Anton Pann, *Bazul teoretic și practic al muzicii bisericești sau Gramatica melodică*, București, 1845, întru a sa tipografie de muzică bisericească, p. 55.

[32] „Albina", rev. cit., p. 5.

[33] Anton Pann, *Cântece de lume*, ed. cit., p. 68.

[34] Gheorghe Ciobanu, *Culegere de folclor și cântece de lume*, Colecția „Izvoare ale muzicii românești", vol. I, București, Editura Muzicală, 1976; Idem, *Muzică instrumentală, vocală și psaltică din secolele XVI–XIX*, Idem, vol. II, București, Editura Muzicală, 1978; Idem, *Cântece de lume*; Idem, vol. IX, Transcripta, București, Editura Muzicală, 1985.

[35] Vasile D. Nicolescu, *Manuscrisul Ucenescu. Cânturi*, București, Editura Muzicală, 1979.

https://biblioteca-digitala.ro

Amorului sau Cântătorul dorului, 1850–1852; *O şezătoare la ţară sau Povestea lui Moş Albu*, 1851–1852) to George Breazul (*Colinde*, 1938), the psaltic notation passed slowly from functionality to anachronism.

My paper unfolds the specific characteristics of this kind of notation used by several authors such as: Anton Pann, George Ucenescu, Oprea Demetrescu, Ioan Zmeu, Athanasie Iordănescu, Dometie Ionescu, Pană C. Brăneanu, Ion Popescu-Pasărea and George Breazul.

All specific parameters are taken into consideration (scales, tempo, rhythm, ornaments) as well as information about the accuracy of the notation or the personal input of the ones who picked up these countersigned melodies.

The conclusions are emphasizing the importance of this particular stage in the Romanian musical folklore, which (besides the studies of Gheorghe Ciobanu and Vasile D. Nicolescu) was less known and analysed by Romanian ethnomusicology.

https://biblioteca-digitala.ro

BUHAIUL ACTUAL – O RELICVĂ ÎNTRE ANCESTRAL ŞI MODERN[1]

OVIDIU PAPANĂ
Universitatea de Vest, Timişoara

Buhaiul a rămas un instrument oarecum izolat în marea familie a instrumentelor tradiţionale, cu toate că are o vechime apreciabilă şi este încă viabil în acest moment. Având o utilizare restrânsă în comparaţie cu alte instrumente folosite în practica culturii noastre orale, buhaiul dispune de puţine referiri legate de existenţa şi evoluţia sa pe parcursul timpului. Nu s-a menţionat însă deloc în literatura de specialitate problema legată de „metamorfoza" acestui instrument, petrecută în spaţiul românesc, în ultima jumătate a secolului al XX-lea. Contrar unor previziuni destul de sumbre, buhaiul a reuşit să traverseze această perioadă improprie pentru existenţa sa şi să se adapteze unor condiţii socio-economice oarecum nefavorabile pentru menirea lui, în noul context cultural. Varianta constructivă (mai recentă) a acestui instrument – **buhaiul din tablă (cu manivelă)** – este un exemplu elocvent prin care putem vedea că anumite elemente ale culturii orale sunt capabile să rămână perene pe parcursul unei perioade îndelungate de timp, în condiţii destul de vitrege de existenţă (chiar dacă îşi schimbă în mod substanţial caracteristicile datorită acestor cauze).

Sistemul social de factură comunistă, instalat în estul Europei imediat după cel de al Doilea Război Mondial, a zdruncinat profund relaţia dintre rural şi urban în majoritatea regiunilor ţării noastre. Industrializarea forţată a unor zone a presupus printre altele şi dislocarea unui procent important de persoane din cadrul populaţiei săteşti, acestea fiind constrânse prin diverse mijloacele să-şi schimbe rostul lor iniţial. În plan social efectele acestui fenomen au apărut destul de rapid prin recalificarea forţei de muncă şi chiar prin remodelarea unui fel de a trăi pentru o bună parte din populaţia acestei ţări. Strămutarea rapidă a unor grupuri de provenienţă rurală într-un alt tip de mediu (de factură urbană) a avut un impact major şi în privinţa fenomenelor culturale. Proaspeţii „ocupanţi" ai blocurilor de locuinţe au venit la oraş cu o importantă zestre a tradiţiei orale, păstrată de-a lungul mileniilor, pe care nu aveau de gând să o uite prea curând, zestre care îşi găsea însă destul de greu justificarea în existenţa urbană.

---

[1] La elaborarea prezentului studiu au fost folosite consemnările făcute după discuţia (înregistrată pe bandă în anul 2004) purtată cu informatorul Nicolescu Adrian Valentin, 27 ani, originar din Oneşti, practicant al obiceiului. De asemenea, a fost construit după indicaţiile sale un buhai din tablă (cu manivelă), fiind respectate toate detaliile constructive.

Anuar IEF, serie nouă, tom. 17, 2006, Bucureşti, p. 101–105
https://biblioteca-digitala.ro

În privința buhaiului tradițional, inclusiv noțiunea de „putină" (obiectul care servea drept cadru pentru membrană) devenea tot mai desuetă în gospodăria familială de tip orășenesc. În aceste condiții, nu întâmplător „noii inițiați într-ale șuruburilor" au căutat cu ardoare unele substituiri tehnice pentru a realiza o altă variantă constructivă a ancestralului buhai. Astfel, corpul instrumentului se putea face din tablă, membrana – la fel, șuvița de păr de cal era înlocuită cu o șuviță de cârlți (folosită la calorifere) etc. Interesant era însă modul în care s-au folosit principiile acustice cu ajutorul cărora se pot obține sonoritățile care imită mugetul animalelor. Mijlocul practic ales a fost *frecarea unei coarde* (șuvița de cârlți bine întinsă și fixată la ambele capete). Aici, în locul frecării cu mâna a șuviței de păr de cal (fixată doar la un capăt) s-a recurs la procedeul de cântat folosit în cazul unor instrumente cordofone – frecarea coardei prin rotirea unei piese rotunde (butuc de lemn) care era acționată cu o manivelă. Ideea producerii unor sonorități muzicale prin acest mijloc nu era nouă. Ea a fost testată și folosită cu succes și la unele vechi instrumente europene precum *viela*.

Sub aspect constructiv, buhaiul cu manivelă era conceput din tablă. De obicei se folosea o tablă de fier, zincată, un produs întâlnit frecvent la majoritatea articolelor de tinichigerie. La confecționarea sa nu erau utilizate dimensiuni fixe. Singurul criteriu luat în considerare pentru alegerea dimensiunilor era legat de manevrarea cât mai comodă a instrumentului de către executant. Corpul său avea forma unui bidonaș cilindric deschis la un capăt. Baza cilindrului (cu rol de membrană) era făcută dintr-o tablă mai subțire față de cea folosită la cilindrul propriu-zis. În general, dimensiunile frecvent întâlnite pentru corpul cilindrului aveau următoarele valori aproximative: lungimea – 30 cm, diametrul cilindrului – 20 cm, iar grosimea tablei – sub 1 mm. Corpul cilindric și baza sa erau îmbinate prin cositorire după modelul găleților de tablă. Tot la bază, construcția era prevăzută cu un colier din tablă mai groasă (în jur de 2 mm). Pe el erau fixate rigid (în poziție perpendiculară) două prelungiri de aproximativ – 15 cm lungime, confecționate din același material, care a fost utilizat pentru colier (Fig. 1 și Fig. 2). Pe aceste prelungiri (prin două orificii) era fixată tija manivelei din fier care avea un diametru de aproximativ 8–10 mm. Tija era prevăzută cu șuruburi și șaibe, pentru ca în timpul rotirii în orificiile celor două prelungiri să nu se producă o deplasare longitudinală a sa. Capătul manivelei (cel acționat cu mâna) era prevăzut cu un lemn în formă de mâner, pentru ca tija să poată fi rotită cât mai comod. Pe tijă era fixat butucul cilindric din lemn (cu un diametru de aproximativ 5–6 cm), care era prevăzut pe mijloc cu un mic șănțuleț. Butucul era confecționat din lemn tare (salcâm, fag, stejar) și era introdus forțat pe tija manivelei. Șuvița de cârlți era fixată la un capăt în mijlocul membranei cu ajutorul unui șurub cu piuliță (Fig. 3). Diametru aproximativ al șuviței era de 4–5 mm. Celălalt capăt al șuviței era legat de partea terminală a unui resort (în formă de cârlig). Datele resortului sunt următoarele: diametru aproximativ – 8 mm, diametrul sârmei până la 1 mm, lungimea resortului – 3 până la 5 cm. Capătul rămas liber al resortului era fixat pe

https://biblioteca-digitala.ro

colier printr-un orificiu. Resortul era bine întins, în așa fel încât șuvița să stea tensionată în șanțul butucului. În timpul rotirii butucului se producea frecarea șuviței pe butuc. În condițiile în care șuvița de câlți nu era destul de bine întinsă, reglajul optim al întinderii se făcea de la piulița șurubului care era prinsă de membrană în interiorul corpului. Prin strângerea piuliței se scurta lungimea utilă a șurubului care făcea contactul șuviței cu membrana, producând întinderea forțată a resortului. Șănțulețul butucului era impregnat cu sacâz, borș, zeamă de varză sau oțet pentru ca frecarea să fie cât mai ușor de produs.

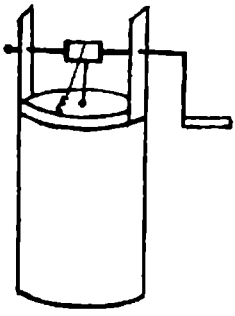


Fig. 1 – Aspectul general al instrumentului.

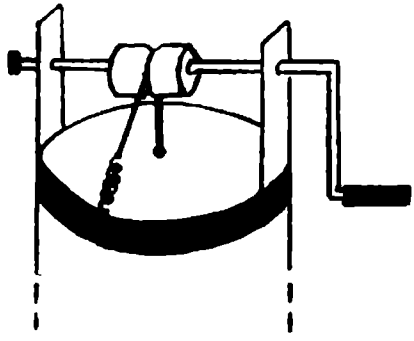


Fig. 2 – Detaliu constructiv (colier, manivelă, butuc, șuviță, arc de oțel).

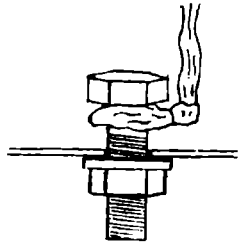


Fig. 3 – Detaliu constructiv (fixarea șuviței de câlți pe membrană).

Sub aspect funcțional, în timpul manevrării buhaiului, fiecare parte componentă a instrumentului își are rolul său bine stabilit. Butucul suplinește frecarea produsă cu mâna, întâlnită la buhaiul tradițional. Acesta învârtindu-se continuu, agață temporar șuvița de câlți în punctul său de contact, producând o tensiune suplimentară la nivelul segmentului de șuviță din stânga butucului și al resortului legat de el. Pe parcursul rotirii butucului, urmează imediat o detensionare rapidă a celor două elemente (segment de șuviță/resort), printr-o mișcare în sens invers a șuviței, iar fenomenul se repetă ciclic producând vibrația propriu-zisă.

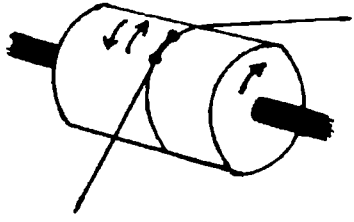


Fig. 4 – Mișcarea de rotire a butucului și deplasarea șuviței (marcată prin două puncte).

https://biblioteca-digitala.ro

Există o deosebire evidentă între felul cum vibrează şuviţa de păr de cal a buhaiului tradiţional şi şuviţa de cârlţi a buhaiului din tablă, cu manivelă. La buhaiul tradiţional şuviţa de păr de cal poate fi considerată ca un corp lipsit de elasticitate pe lungimea sa. Ansamblul şuviţă-resort, folosit la buhaiul din tablă cu manivelă, acţionează ca o coardă elastică. Resortul este piesa principală care influenţează în mod decisiv fenomenul acustic. Dimensiunea resortului, calitatea materialului folosit, precum şi gradul său de întindere determină calitatea sonoră a vibraţiei în cadrul cuplului vibrator: resort-şuviţă–membrană metalică. Ca şi în cazul buhaiului tradiţional, şuviţa de cârlţi (coarda) vibrează longitudinal. Vibraţia sa este controlată parţial prin viteza de rotire a butucului. Baza cilindrului are rolul de membrană. Ea nu vibrează liber, fiind forţată să vibreze după modelul şuviţei. Membrana amplifică efectul vibraţiilor transmise de şuviţă. Acestea sunt întreţinute prin rotirea continuă a butucului. O membrană din tablă (mult mai rigidă decât membranele din piele) este însă improprie pentru acest fenomen sonor. Vibraţia sa este penetrantă dar în acelaşi timp este bine amortizată, având sub aspect practic un randament foarte scăzut, deoarece are nevoie de o forţă motrice mult mai mare pentru acţionarea ei. De asemenea, este nevoie în acest caz de o tensionare mai puternică la nivelul de contact al şuviţei cu butucul (declanşatorul vibraţiei). Tehnologic, inconvenientul creat de membrana metalică (prin lipsa ei de elasticitate în raport cu membranele din piele) este corectat prin existenţa cuplului vibrator – resort-şuviţă, materializat prin apariţia unei tensiuni mari la nivelul resortului întins, precum şi prin inerţia deosebită pe care o are vibraţia resortului în comparaţie cu o coardă simplă. Corpul buhaiului cu manivelă (cilindrul din tablă) are rolul de incintă rezonatoare, funcţia sa acustică fiind similară cu cea întâlnită la toate modelele instrumentelor membranofone.

Efectul sonor obţinut cu o astfel de construcţie, alcătuită preponderent din tablă de fier, este destul de necizelat. Faţă de buhaiul tradiţional, sonoritatea sa este mai penetrantă. Ea are însă o tentă artificială, cu un timbru lipsit de căldură, fără viaţă (bazat pe o rezonanţă metalică), dar imită în mod satisfăcător mugetul bovinelor. De asemenea prin intervenţia executantului (cu degetul mâinii stângi la nivelul resortului, al şuviţei sau al membranei) emisia sonoră poate fi influenţată în privinţa calităţilor sale. În acest caz vibraţia este mai puţin constantă suferind unele mici fluctuaţii sub aspectul mărimilor. Astfel, se poate anula oarecum senzaţia de artificial. Buhaiul din tablă cu manivelă are însă în plus un mare avantaj faţă de instrumentul tradiţional: manevrarea sa este mult mai comodă în raport cu vechiul buhai, ea fiind făcută doar de o singură persoană.

În privinţa decorării sale pentru pluguşor, buhaiul din tablă era ornamentat (sau nu – după caz) într-o manieră distinctă. Astfel, corpul cilindric al buhaiului era vopsit de către practicanţi în diverse culori, iar pe suprafaţa sa erau aplicate steluţe albe sau arginti. Steluţele era confecţionate din hârtie sau staniol. La unele modele steluţele erau vopsite cu ajutorul unei matriţe.

https://biblioteca-digitala.ro

În organologia tradițională sunt remarcate destul de puține instrumente de construcție mai recentă, care sunt confecționate din metal (fluierul moldovenesc, trâmbița maramureșeană, șuierătoarea etc.). Nu se pune problema dacă acest instrument, destul de ingenios conceput în plan acustic, a fost o „evoluție" sau o „involuție" a buhaiului originar, prin faptul că a devenit un fel de replică tehnicizată a acestuia. Faptele ne-au demonstrat că buhaiul din tablă (cu manivelă) a fost integrat pe parcursul câtorva decenii, în cultura orală a comunităților din spațiul urban (parțial și la țară), substituind un instrument cu tradiții milenare. Alături de alte încercări constructive de acest gen utilizate în mediul urban, precum buhaiul (de tip tradițional) construit *dintr-o găleată de plastic*, el a fost întâlnit răzleț în peisajul folcloric din zona Moldovei – în orașele Onești, Adjud (și în zonele lor limitrofe).

Obiceiul colindatului cu plugușorul a cunoscut și el unele transfigurări în această perioadă, mai ales în spațiul urban. Sunt vizate în primul rând textele, care deseori nu mai au nimic comun cu conținutul tradițional. Ele sunt o replică palidă a „plugușorului" învățat în școală sau folosesc un limbaj pueril. Biciul a fost înlocuit cu pocnitorile (din țeavă de fier sau din cutie de conservă) care funcționează cu carbid sau în ultima vreme cu petardele confecționate industrial. Această stare de fapt apărută în cadrul manifestărilor rituale (perpetuată până în momentul de față) ne atrage atenția că practicile unei tradiții milenare nu pot să dispară într-o perioadă scurtă de timp, indiferent de schimbările (economice sau politice) care se fac la un moment dat în plan social.

BIBLIOGRAFIE

Adăscăliței, Vasile, *Istoria unui obicei – Pluguşorul*, Iași, Editura Junimea, 1987, p. 36–48.

Alexandru, Tiberiu, *Instrumentele muzicale ale poporului român*, București, Editura de Stat pentru Literatură și Artă, 1956, p. 36, 37.

Stancu, D. Dumitru, *Formații de instrumente populare de suflat – modalități de lucru*, Școala Populară de Artă – Târgoviște, 1982, p. 59–62.

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

JOCUL POPULAR *CORĂGHEASCA* – VECHI DANS MARINĂRESC

ELEONORA ANDREI
Institutul de Etnografie şi Folclor „C. Brăiloiu"

Extinderea până la mare a statelor feudale Ţara Românească şi Moldova în secolul al XIV-lea a însemnat pentru istoria navigaţiei o afirmare mai activă a românilor pe Dunăre şi mare din punct de vedere economic, politic şi militar. Domnitorii români cunoşteau importanţa traficului maritim care se desfăşura la gurile Dunării şi pe Marea Neagră şi conexiunile ce se puteau astfel crea între Moldova, Imperiul Bizantin şi Veneţia şi au căutat să se folosească de acest lucru în interesul consolidării economice a statelor române. În acelaşi timp, au iniţiat o politică de apărare a poziţiilor româneşti la Dunăre şi mare, arătând o atenţie deosebită porturilor Brăila şi Chilia, care se aflau la confluenţa Dunării cu Marea Neagră. Acestea constituiau puncte de rezistenţă şi comunicaţie atunci când ameninţarea otomană în Peninsula Balcanică era iminentă.

Mijloacele navale folosite în acest scop pentru deplasarea unor detaşamente de soldaţi pe fluviu au fost grupările mari de monoxile ce puteau pluti pe majoritatea râurilor navigabile din ţară. Date istorice atestă că în 1445 o escadră de galere burgundă, comandată de Walerand de Wavrin, care intrase pe Dunăre cu prilejul unei campanii împotriva turcilor, a fost acompaniată de o „flotilă" de 40–50 de monoxile cu soldaţi ai domnitorului Vlad Dracul[1].

Moldova a fost prezentă pe litoralul Mării Negre începând chiar înainte de Ştefan cel Mare, multe documente atestând activităţile maritime ale negustorilor moldoveni ce făceau negoţ cu lemn de stejar necesar construcţiei de nave, care era foarte apreciat în Europa pentru faptul că era de cea mai bună calitate. În diferite rapoarte ale diplomaţilor şi reprezentanţilor consulari străini în Principate sau din partea Imperiului Otoman este exprimat nu numai interesul pentru materia primă pentru construcţia de asemenea nave, ci şi pentru meşterii tâmplari. Este semnalată prezenţa în Ţara Românească a unui colonel britanic, Moore, care a recrutat 72 de meşteri în lemn pentru flota britanică[2].

---

[1] *Călători străini în Ţările Române*, vol. I, ediţie îngrijită de Maria Holban, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1968, p. 86, apud Sergiu Columbeanu, *Aspecte ale istoriei navigaţiei în România din cele mai vechi timpuri până la Tratatul de la Adrianopol – 1829*, extras din „Revista de istorie", tomul 25, Bucureşti, Editura Academiei, 1972, p. 728.

[2] Anton Hurmuzachi, *Documente privitoare la istoria românilor*, vol. IV, p. 193–194, apud Sergiu Columbeanu, *op. cit.*, p. 728.

Anuar IEF, serie nouă, tom. 17, 2006, Bucureşti, p. 107–111

https://biblioteca-digitala.ro

Dar nu numai pe aceşti neguţători inofensivi îi regăsim pe mare. În 1455 un raport genovez consemna un conflict între negustori ai Republicii Ligure şi moldoveni care, la sugestia autorităţilor ce asigurau administraţia litoralului maritim al Moldovei, pleacă din Cetatea Albă pretextând o expediţie de pescuit şi atacă prin surprindere cetatea genoveză Lerici, de la gura Niprului, cucerind-o[3].

Rezultă de aici existenţa unui personal specializat şi antrenat în navigaţie şi a unor mijloace de plutire capabile să se deplaseze pe mare.

Un alt document istoric arată că la data de 9 iunie 1456, sultanul Mehmet al II-lea acorda negustorilor aflaţi sub autoritatea lui Petru Aron, domnitor al Moldovei, permisiunea să vină cu corăbiile lor în apele şi porturilor turceşti la Marea Neagră, să facă comerţ fără a fi împiedicaţi de funcţionarii turci[4].

În 1457 un document veneţian emis la Candia, în Creta, atestă prezenţa la Constantinopol a unei „nave del Vlaho", care aparţinea lui Ştefan cel Mare, căruia i se îngăduise să navigheze în Mediterana Orientală[5]. Se poate vorbi de o forţă maritimă în adevăratul sens al cuvântului în timpul lui Ştefan cel Mare.

O cauză a ofensivelor pe mare a Imperiului Otoman împotriva Moldovei a fost interceptarea de către navele moldoveneşti a traficului otoman. Acest fapt este regăsit atât în cronicile turceşti, cât şi în marea operă a lui Dimitrie Cantemir, *Descriptio Moldaviae*[6].

O altă cronică moldo-germană relatează că „32 corăbii mari" aparţinând turcilor eşuează la Chilia „cu averi şi comori mari" la bordul lor. Ştefan cel Mare a refuzat să predea navele turcilor ceea ce a constituit una dintre cauzele marii campanii ale sultanului Mehmet al II-lea împotriva Moldovei din anul 1476[7].

Plecând de la aceste argumente istorice, vom încerca să semnalăm un fapt folcloric – existenţa unui dans, *Corăgheasca*, unul dintre cele mai vechi ale Moldovei, care se pare că era foarte strâns legat de viaţa marinarilor moldoveni pe amintitele corăbii.

După cum se ştie, „poporul român are o tradiţie folclorică extrem de bogată, cu rădăcini adânci în istorie, iar dansul popular românesc se distinge prin valenţe neaşteptat de complexe şi printr-o bogăţie foarte mare care îl aşază printre primele în ierarhia europeană. Vechimea jocurilor populare româneşti este incontestabilă, ele sunt continuatoare ale celor tracice cu multe infiltraţii mediteraneene"[8]. Acest fapt încurajează supoziţia noastră de a atribui acest dans vechilor marinari moldoveni, deoarece am reuşit plasarea lor în timp istoric la gurile Dunării, pe

[3] N. Iorga, *Acte şi fragmente privind istoria românilor*, vol. III, Bucureşti, 1897, p. 32.

[4] *Ibidem*.

[5] *Columna lui Traian*, vol. IV, documente din Arhivele de Stat din Milano, culese de C. Exarcu, 1883, p. 39.

[6] M. Guboglu şi M. Mustafa, *Cronici turceşti despre Ţările Române*, vol. I, p. 78, apud Sergiu Columbeanu, *op. cit.*, p. 729.

[7] *Ibidem*.

[8] Ovidiu Bîrlea, *Eseu despre dansul popular românesc*, Bucureşti, Editura Cartea Românească, 1982, p. 12.

https://biblioteca-digitala.ro

Marea Neagră, dar şi pe Marea Mediterană. De asemenea, Teodor Burada[9] observă că „partea cea mai interesantă a populaţiei din Dobrogea sunt confraţii noştri (moldoveni) care locuiesc în această provincie, cu deosebire pe mal şi în apropierea Dunării. Românii din Dobrogea par a se fi strămutat acolo din Valachia sau Moldova în timpuri foarte vechi", aceasta datorită faptului că obiceiurile şi credinţele lor sunt identice (pluguşorul, buhaiul, colinda religioasă, irozii, steaua etc.).

Tradiţia îndelungată în construcţia de nave maritime indică existenţa unei bresle bine organizate de meşteşugari ce deţineau secretul construirii de nave de război sau destinate negoţului. Există documente în care se atestă că Ţărilor Române li se impusese de către Imperiul Otoman să furnizeze materialele necesare construirii de nave (cânlţi, cânepă, in sau prefabricate, de exemplu, catarge) sau chiar nave gata construite. Cuvinte ca trinchet (catargul mic de la prova), galion, intraseră deja în uzul plutaşilor de odinioară.

Această breaslă era divizată în două părţi: cea a meşterilor tâmplari pricepuţi în construcţii şi cea a celor ce mergeau pe mare, care aveau cunoştinţe de navigaţie. Deloc de neglijat erau şi cunoştinţele ambelor grupuri în materie de strategie militară şi luptă.

Aşa cum reiese din datele istorice, scopul celor care mergeau pe mare nu era numai negoţul, ci şi întreprinderea de acţiuni militare de apărare împotriva cotropitorilor. Acest fapt însemna petrecerea unui timp foarte îndelungat pe mare, departe de casă şi de activităţile obişnuite de pe uscat. Dar, oriunde s-ar fi aflat, de oriunde ar fi provenit, fiecare om venea cu bagajul său cultural, cu codurile culturale ale locurilor originare. Dansul era mijlocul cel mai potrivit pentru exteriorizarea sentimentelor. „Paradoxul rezidă tocmai în contrastul dintre tensiunea fiziologică şi efectul contrar de relaxare, potolire, amestecată cu plăcere şi mai cu seamă cu bucurie. Căci, cele mai multe dansuri româneşti se încadrează în chip firesc celor dionisiace: consum maxim de energie, tumult de dezordine aparentă, frenezie ce pare a se autoalimenta la nesfârşit. Şi, cu cât tensiunea a fost mai întinsă, cu cât euforia devine mai deplină"[10].

Jocul popular *Corăgheasca* (întâlnit şi cu numele de *corăbiasca*) este un dans de virtuozitate destinat bărbaţilor. Îl regăsim în Moldova centrală, nordul Munteniei (Vrancea), Harghita, Sibiu, Neamţ. Este rapid, cu paşi complecşi realizaţi pe o structură ritmică binară. Varietatea melodiilor este foarte mare, iar ritmul este sincopat. „Unul din mijloacele exprimării coregrafice specifice poporului român este ritmul sincopat. Acesta generează în actanţi un anumit impuls interior specific făcând ca jocul să capete un dinamism aparte ce impresionează întotdeauna pe privitor"[11]. În coregrafia românească, ritmul sincopat are la bază două motive ritmice care împreună cu variantele lor alcătuiesc un adevărat sistem.

[9] Teodor Burada, *Opere*, vol. IV, Bucureşti, 1980, p. 19.

[10] Ov. Bîrlea, *op. cit.*, p. 15.

[11] Constantin Costea, *Dansul popular – tendinţe şi evoluţie*, în „Anuarul Institutului de Cercetări Etnologice şi Dialectologice", seria B, vol. IV, Bucureşti, 1987, p. 137.

https://biblioteca-digitala.ro

Este vorba de amfibrahul cu spondeu şi, mai ales, de dohmiac cu cele două variante ale sale (ascendent şi descendent).

Motivul ritmic dohmiac difuzează pe o arie mult mai largă ce cuprinde toată ţara (cu excepţia Banatului Sudic). Îl regăsim ca motiv fundamental în jocurile căluşăreşti, jocuri de ceată moldoveneşti şi în majoritatea brâurilor carpatice. Datorită frecvenţei în sistemul ritmic sincopat (10 din 18 grupuri tipologice), se poate afirma că cele două motive – amfibrahul cu spondeu şi dohmiacul – generează osatura ritmică a majorităţii jocurilor care reprezintă esenţa coregrafiei populare româneşti[12].

Fiind un fenomen sincretic, dansul popular nu poate fi analizat fără a se ţine seama de acompaniamentul muzical. Dansurile analizate, existente în Arhiva Institutului de Etnografie şi Folclor, sunt acompaniate cu predilecţie de un singur instrument tradiţional – fluierul (fără dop sau gemănat), ceea ce ne poate releva încă o dată caracterul arhaic al acestui dans. Tendinţa de evoluţie a fenomenului coregrafic implică modificări în structura şi repertoriul muzical de joc prin înlocuirea unor instrumente vechi (fluierul, cobza, vioara) cu unele noi, mai accesibile ca tehnică şi cu sonorităţi mai ample, cum este acordeonul. Totuşi, din lotul sondat care face parte din perioada de început a înregistrărilor pe bandă de magnetofon, singurele instrumente acompaniatoare rămân fluierul, vioara şi instrumentele reunite în taraful mic (cu ţambal, cobză şi cello).

Un alt element care însoţeşte dansul popular în desfăşurarea sa sincretică este strigătura, pentru că jocul *Corăgheasca* este însoţit de comenzi strigate, fapt care dinamizează şi colorează dansul în evoluţia sa.

Legătura dintre strigăt şi mişcare este foarte subtilă. Ea nu serveşte doar pentru ghidarea mişcărilor coregrafice ale performerilor, ci presupune eliberarea unui cumul de energie, care, asociată unei mişcări, îi conferă acesteia mai multă forţă. Chiuitura înseamnă revitalizare, impulsionare a unor forţe latente, trezite prin strigăt, pentru un plus de energie în executarea figurilor de virtuozitate.

Deşi versurile strigăturilor care însoţesc *Corăgheasca* nu păstrează nimic legat de o mişcare specifică ce ar fi putut lua naştere din activităţile obişnuite pe un vas, putem face totuşi analogia cu „hei-rup"-ul marinăresc, comanda care însoţea executarea în sincron a unei mişcări (vâslit, trasul velelor), pentru uşurarea muncii, coordonând-o astfel şi supunând-o prin ritm.

Un alt element care atrage atenţia în mod deosebit este o anumită mişcare din succesiunea de mişcări coregrafice: mersul în sensul invers al acelor de ceasornic. Întâlnit şi în jocul căluşarilor, se presupune a fi o reminiscenţă a unei vechi practici rituale. „Orice practică rituală transfigurează locul, sacralizându-l singularizează spaţiul şi-l izolează de spaţiul profan"[13].

[12] Idem, *Etnocoreologie românească*, în „Anuarul Institutului de Etnografie şi Folclor «C. Brăiloiu»", Bucureşti, 1998–1999, p. 115.

[13] Nicoleta Coatu, *Structuri magice tradiţionale*, Bucureşti, Editura Bic All, 1998, p. 101.

https://biblioteca-digitala.ro

Prin mişcarea în cerc, actanţii delimitează spaţiul performării, semn că pătrunderea unor forţe exercitate din afară nu este posibilă. Dar faptul că direcţia nu reiterează mersul primordial al timpului zi – noapte sau al mişcării soarelui de la răsărit spre apus, sugerează ideea unei „ieşiri din timp"[14], a unei suspensii într-un spaţiu non-temporal care îi pune la adăpost de influenţe malefice sau de hazard. Or, pe un element atât de imprevizibil ca apa, o corabie cu suflete necesită invocarea protecţiei divine.

Putem deduce deci că, pe lângă funcţia cathartică a dansului, există şi o funcţie apotropaică. Presupunem că dansul era performat chiar în spaţiul care urma să fie locuit, casa plutitoare, în iniţiumul călătoriei.

Toate aceste investigaţii primare ale particularităţilor dansului *Corăgheasca* vor fi aprofundate într-un studiu mai amplu care să cuprindă date noi ce vor veni în sprijinul acestor supoziţii.

A Traditional Romanian Dance *Corăgheasca* – An Old Sailors' Dance

(Abstract)

Documents from the old, fretted history of the Romanian people, reveal new and interesting facts about commercial, military marine activity of the Moldavian Feudal State before Steven the Great (1455). These notes certify the existence of a true navy company with troops specialised in military and commercial ship building.

From the etimology of the word „ship" and from the historical notes, we can make the connections to one of the oldest Moldavian dances *Corăgheasca*, a virtuosity dance especially for men. This dance was accompanied by „strigături", yelled commands while making some certain synchronized movements which may send us to the analogy of the sailors' commands.

The function of the dance is apothropaic and cathartic but we suppose that it has a ritual component, because there is a similarity to the famous „căluşari" (a certain movement – turning around counter clockwise).

[14] Expresia aparţine dr. Sabina Ispas.

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

PERSPECTIVE ACTUALE ÎN CERCETAREA FOLCLORULUI CALENDARISTIC

BOGDAN NEAGOTĂ
Universitatea „Babeş-Bolyai", Cluj-Napoca

Intenţionalitatea întrebărilor care trebuie puse terenului etnologic şi materialului de arhivă se schimbă sau, cel puţin, ar trebui să se modifice de la o generaţie la alta, în chiar virtutea dinamicii epistemice. În acest sens, nu trebuie refutate *de facto* interogaţiile specifice generaţiilor anterioare de folclorişti, ci asumate în mod critic şi selectiv. Oricum, orice întrebare e circumstanţială şi relativă, purtând marca timpului în care a fost elaborată. În acest sens, credem că întrebările de tip genetic asupra originii unui fenomen sociocultural sunt puţin redundante şi inutile, în contextul precarităţii documentare a culturilor orale şi al complexităţii realităţii socio-culturale. Mai mult, eroarea cognitivă trebuie căutată în chiar confuzia dintre *originea unui fenomen*, care aparţine structurilor minţii umane şi e decelabilă cu o metodă transistorică şi *începutul lui în ordine temporală*, identificabil cu o metodă istoricistă[1] şi greu de redus la o singură verigă a lanţului diacronic, dată fiind şi proveniența multiplă a faptelor folclorice[2]. Practic, nu poate fi identificată cu certitudine originea cultual-religioasă arhaică a unei forme culturale populare, ci, în cel mai bun caz, pot fi decelate stadii anterioare celui prezent, atestat de etnolog. Teoretic, aceste nivele socioculturale sunt delimitabile printr-o etnologie regresivă[3], ţinând însă seama de contextele istorice specifice.

Fără a cădea în mod necesar în istoricism, putem accepta teza pettazzoniană a necesităţii înlocuirii conceptului transcendental de *origini* cu cel istoric de *începuturi multiple şi variate*, expresii ale unei diversităţi de experienţe istorice, fără a le învesti cu valoare arhetipală[4]. Desigur, în acest caz, trebuie redefinit însuşi conceptul istoricităţii care va fi scos de sub imperiul istoriografiei factuale sau al

[1] Karl Jaspers, *Introduction à la philosophie*, Paris, Plon, 1970, p. 151–152, cf. B. Neagota, *Religii antice şi culturi etnografice. Între morfologie şi istorism*, în *In Honorem Michaelis Nasta*, Cluj-Napoca, Editura Clusium, 2001, p. 326–341.

[2] Mihai Pop, *Obiceiuri tradiţionale româneşti*, Bucureşti, Editura Univers, 1999 (1976), p. 39–40.

[3] Michel Vovelle, *Religia populară*, în *Introducere în istoria mentalităţilor colective*, Antologie editată de Toader Nicoară, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 1998, p. 252.

[4] R. Pettazzoni, *Gli ultimi appunti*, a cura di A. Brelich, în *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* (SMSR), XXXI (1960), p. 31–32.

https://biblioteca-digitala.ro

istoricismului[5]. Credem că asertarea unei rădăcini istorice sau a alteia devine suspectă în măsura în care aceasta e propusă ca macroexplicație holistică totalitară, încercând să reducă varietatea folclorică actuală la o singură dimensiune magico-religioasă, socio-economică, biopsihologică etc. Eroarea e cu atât mai flagrantă atunci când etnologii, în loc să producă studii analitico-descriptive riguroase şi sistematice asupra formelor de cultură populară pe care le abordează, se blochează în căutări vane şi inutile asupra originilor transistorice sau istorice (neolitice, dacice, romane ş.a.m.d.) ale riturilor, ceremonialurilor, credinţelor, învestindu-le cu „o forţă şi o prestanţă aproape mistice"[6] şi în interpretări speculative lipsite de bază cognitivă. Or, calea de asumare a rigorii nu consistă în importul unor metodologii istoriciste depăşite, ci în cercetarea sistematică a obiceiurilor, pe nivele epistemice multiple (contextual, textual, intertextual şi comparatistic)[7].

Dacă se deplasează accentul de pe căutarea redundantă a originilor istorice ale ceremonialului înspre sistemul în sine al obiceiurilor, acceptând „originea cognitivă" a tuturor transformărilor prin care trece un obicei, putem înţelege că prima verigă a lanţului nu este „o doctrină monolitică" (un cult religios preistoric, dacic, roman, frigian...), ci „doar un set de transformări aparţinând unui sistem variabil, multidimensional, care lasă loc unei variaţii nelimitate. Acest sistem este bazat pe diferite premise moştenite, stabile, deşi interpretabile", dintre care o anume atestare antică e doar cea mai cunoscută, şi nu necesarmente cea mai veche în ordine temporală[8].

Pe de altă parte, în cazul abordării sistemice a culturii populare, trebuie precizat sensul în care e utilizat conceptul de sistem: accepţia organicistă (formalismul proppian, structuralismul lui Mihai Pop şi Vasile Tudor Creţu) sau modelul logico-matematic (structuralismul levi-straussian, cognitivismul în varianta Culianu)[9]. Nu în ultimul rând, ar fi utilă şi precizarea extensiunii şi pertinenţei conceptului, de la varianta tare, de „sistem al obiceiurilor"[10], la cea ontologic „slabă" (în sensul lui Vattimo), de „coerenţă sistemică" a diferitelor fenomene socioculturale.

Ne întrebăm în ce măsură se justifică ideea unui cult al elementelor vegetale şi animale în cultura populară română, dat fiind faptul că avem de-a face cu transferul unor invarianţi / „reguli cognitive" dintr-un „obiect ideal" (sistemul cultual politeist precreştin) în alt „obiect ideal" (sistemul cultural specific

---

[5] Redefinirea istoricităţii s-a făcut din perspective multiple, deopotrivă transistorice (Blaga, Eliade, Culianu ş.a.) şi istorice (şcolile de antropologie istorică).

[6] Ioan Petru Culianu, *Arborele gnozei. Mitologia gnostică de la creştinismul timpuriu la nihilismul modern*, Bucureşti, Nemira, 1998, p. 51.

[7] Cf. M. Pop, *op. cit.*, p. 39–40.

[8] I. P. Culianu, *op. cit.*, p. 11–12.

[9] Elena Zamfir, *Modelul sistemic în sociologie şi antropologia culturală*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1975, p. 39–62.

[10] M. Pop, *op. cit.*, p. 33–41. Vasile Tudor Creţu, *Ethosul folcloric – sistem deschis*, Timişoara, Editura Facla, 1980, p. 75–112.

https://biblioteca-digitala.ro

religiozității folclorice). Ideea de cult al unor elemente vegetale implică și asertarea unei continuități istorice (nesusținute însă documentar), precum și teza ascendenței cultic-religioase a unor comportamente rituale, integrându-se în contextul mai larg al căutării epistemice a originilor unor fenomene[11], în locul studierii lor contextuale și al decelării mecanismelor transmiterii lor[12]. Cu alte cuvinte, credem că întrebarea justă nu este de unde provin aceste practici rituale și nici identificarea consecventă a rădăcinilor lor cultuale antice, ci decelarea structurilor metaistorice de continuitate și a mecanismelor de transmitere ale acestora, în contextul mai larg al funcționalității lor cultural-comunitare.

Metodologic, susținem o abordare care să ia în considerare atât ceremonialul ca text, legat intertextual de alte texte ceremoniale calendaristice, cât și ca parte integrantă a unui context istoric (social, economic, ideologic, politic) și a unui microcontext regional și local. Chiar dacă intenția noastră e de a depăși dihotomia dintre cercetarea textuală (morfologică, structuralistă) și cea contextuală (sociologia obiceiurilor calendaristice), în stadiul actual al cercetărilor, dată fiind natura materialului etnologic de care dispunem în prezent în cazul majorității ceremonialurilor calendaristice, trebuie să ne limităm la o analiză mai degrabă statică, de tip morfologic. Diacronia nu e pusă între paranteze, ci asumată nonistoricist, printr-o *morfodinamică* integratoare[13], insuficientă însă dacă nu e contextualizată. Acesta este, de altfel, punctul nevralgic al modelului cognitiv de transmitere culturală propus de Culianu, care, deși depășește textualismul istoricist (transmiterea istorică atestată documentar, ca transmitere de texte), e construit exclusiv pe dimensiunea intertextuală, neglijând total parametrii contextualității. Într-adevăr, tradiția culturală poate fi definită drept „intertextualitate diacronică"[14], dar ținând cont de faptul că rețelele suprapuse de texte poartă amprentele epistemelor în care s-au construit și reconstruit. Altfel spus, tradițiile sunt „intertextualități diacronice" în care variile texte trebuie abordate deopotrivă ca stadii intertextuale și contextuale.

Așadar, textele ceremoniale (ca texte culturale) se cer analizate *in se*, atât în plan sincronic (descrierea morfologică a unui ceremonial la un moment dat, operată cu mijloace combinate audio-video), cât și diacronic, pentru decelarea structurii morfodinamice a unui obicei, prin interviuri contextuale cu interlocutori din generații diferite; astfel, transformările unui ceremonial pot fi urmărite la nivelul actanților, al garderobei ceremoniale, al secvențelor ceremoniale și al actelor performate, așa cum au avut loc de la o generație la alta (pe o întindere de maxim 50–70 de ani, cât ar putea acoperi memoria pasivă a unor subiecți vârstnici).

---

[11] M. Eliade, *Nostalgia originilor. Istorie și semnificație în religie*, București, Humanitas, 1994, p. 76–81. I. P. Culianu, *Gnozele dualiste ale Occidentului*, București, Editura Nemira, 1995, p. 80–81, și *Arborele* gnozei, p. 11–12.

[12] I. P. Culianu, *Călătorii în lumea de dincolo*, București, Editura Nemira, 1994, p. 41–43.

[13] Idem, *Arborele gnozei*, p. 8–9, 22–28.

[14] Gian Paolo Caprettini, *Simboli al bivio*, Sellerio editore, Palermo, 1992, p. 22.

https://biblioteca-digitala.ro

În al doilea rând, textele ceremoniale trebuie abordate şi prinse în textura intertextuală specifică: adică, relaţia cu alte obiceiuri calendaristice, active sau nu, din tradiţia culturală a satului respectiv, precum şi relaţia cu obiceiurile familiale[15]. Cvasi-totalitatea ceremonialurilor şi a practicilor magico-religioase sunt legate intertextual printr-o solidaritate cognitivă, structurală, arhetipală etc., în virtutea caracterului sistemic al „ethosului folcloric"[16]: textele folclorice sunt construite potrivit „regulilor cognitive" care structurează macrosistemul cultural folcloric românesc sau microsistemele folclorice regionale şi locale.

În al treilea rând, aceste reţele intertextuale de texte ceremoniale sunt integrate în varii contexte socio-economice şi culturale, analizabile îndeosebi ca microcontexte. Nu există explicaţii macrocontextuale omnivalabile, ci doar microexplicaţii descentralizate, limitate la microcontexte locale. În analize, desigur, cercul hermeneutic trebuie lărgit apoi dinspre microcontextele locale înspre contextele zonale şi regionale. Mai precis, transformările unui obicei local pot fi abordate în relaţie cu acelaşi obicei sau cu alte obiceiuri calendaristice din sate apropiate sau cu care au loc contacte comerciale sau pe axa migraţiei economice (migraţia unor ceremonialuri dinspre sate relativ izolate înspre sate apropiate de oraşe poate urma direcţia migraţiei economice a tinerilor din anii '70–'80).

Elementele specifice macrocontextului istoric trebuie şi ele luate în considerare şi investigate cu mijloace combinate, specifice deopotrivă istoriei orale şi antropologiei sociale: de exemplu, reforma agrară din 1921, înlocuirea seceratului cu cositul, începuturile mecanizării şi alţi factori au concurat la dispariţia, în unele regiuni ale Transilvaniei, a unor obiceiuri agrare (*Plugarul, Claca de la secerat, Butea Junilor*), producând mutaţii în folclorul ceremonial de vară[17]. În timpul celui de-al Doilea Război Mondial, sunt atestate cazuri în care autorităţile horthyste au interzis în nordul Transilvaniei unele ceremonialuri (procesiunea *Boului împănat*), suspectate de substrat naţionalist românesc, iar după 1944, sovietizarea României a grăbit sfârşit vieţii ceremoniale rurale în multe regiuni[18]. Revoluţia culturală ceauşistă din anii '70 a avut un impact destul de mare asupra structurii şi funcţionalităţii unor obiceiuri, ducând la ideologizarea unei părţi a culturii folclorice şi deschizând procesul turisticizării unor ceremonialuri agrare (*Tânjaua de pe Mara*, ceremonialul cununii la seceriş). În sfârşit, mass-media audio (în anii '60–'70) şi video (mai ales după 1989) au accelerat procesul nivelării diferenţelor culturale dintre regiuni.

---

[15] M. Pop, *op. cit.*, p. 40–41.

[16] V. T. Creţu, *op. cit.*, p. 114.

[17] Traian Gherman. *Răspântii în evoluţia obiceiurilor agrare la românii din Transilvania în prima jumătate a secolului al XX-lea*, în AMET pe anii 1971–1973, p. 427–434.

[18] Ioan R. Nicola. *Un vechi ritual agrar din Transilvania „Boul înstruţat"*, în „Marisia", XI–XII (1981–1982), Târgu-Mureş, 1982, p. 556.

https://biblioteca-digitala.ro

Dintre elementele de microcontext local enumerăm: după 1990, manipulările politice ale ceremonialului *Boul împănat*[19], turisticizarea ceremonialurilor rurale în satele apropiate de oraşe (*Boul împănat* din satele dintre Gherla şi Dej). În contextul receptării ceremonialului au survenit unele transformări prin deschiderea extracomunitară a acestuia: organizarea unui festival folcloric la Iclod în ziua de Rusalii, care a interferat cu *Boul procesional* local; participarea, mai mult sau mai puţin pasivă, a orăşenilor plecaţi din sat sau de aiurea a accelerat spectacularizarea ceremonialului şi a activat funcţia de *anagnorisis* identitar (în regiunile cercetate de noi, sărbătoarea *Boului împănat* constituie şi o ocazie extrem de importantă pentru întâlnirea membrilor de familie plecaţi din sat).

Transformările morfodinamice ale obiceiurilor calendaristice trebuie puse în relaţie cu mutaţiile din planul contextului motivaţional şi cu dinamica socială a grupurilor umane care susţin ceremonialul: relaţia intertextuală dintre ceremonialurile sezoniere are un suport social constant în structura cetei de feciori, care administra/administrează aceste obiceiuri (confreriile de colindători, societăţile paramilitare de tip tradiţional, sodalităţile arhaice de tipul *Căluşarilor*). Transformarea cetei tradiţionale de feciori după introducerea serviciului militar obligatoriu, după Primul şi al Doilea Război Mondial, după migraţia postbelică a tinerilor înspre mediul urban (înainte de 1989) sau în străinătate (după 1989), a avut drept consecinţă ocultarea sau dispariţia ceremoniilor sezoniere. În acelaşi timp, ca urmare a disipării/slăbirii solidarităţii dintre generaţii, mecanismele tradiţionale de transmitere a obiceiurilor au început să manifeste o serie de disfuncţii, până la ruptura actuală (dezinteresul tinerilor pentru tradiţia culturală locală).

E de dorit ca cercetarea folclorului calendaristic să cuprindă un areal regional mai mare, cu sate în care un anume ceremonial este încă activ, în faze terminale diferite, dar şi cu satele (majoritatea) în care s-a obiceiul studiat a rămas doar în memoria colectivă. Cartografierea unei regiuni atât de întinse nu vizează o descriere de tip morfologic, finalizabilă într-o monografie statică, ci radiografia morfodinamică a acestor obiceiuri în ultimii 80–100 de ani, printr-o analiză care să pună în evidenţă deopotrivă invarianţii ceremoniali şi variantele locale. Finalitatea unui asemenea demers e de a delimita, atât cât se mai poate face la ora actuală, când obiceiul studiat e la capătul fazei terminale, micro-regiunile şi macro-regiunile în care a fost practicat, şi de a-l descrie şi analiza în parametrii epistemici actuali şi cu ajutorul unei metodologii elastice şi interdisciplinare. Cercetarea de arhivă e dublată de o cercetare de teren, desfăşurată în echipe mixte (etnologie şi folclor, sociologie, istorie orală), care să surprindă obiceiurile sezoniere în variile lor articulaţii intertextuale şi contextuale.

[19] De exemplu, la Iclod (Cluj) şi Topârcea (Sibiu), luptele politice pentru puterea locală au accelerat dispariţia ceremonialului (în 2000) şi, apoi, în satele Mănăstirea, Mintiu Gherlii (Cluj) şi Căianu Mic (Bistriţa-Năsăud), procesiunea *Boul împănat* a avut unele caracteristici preelectorale (în 2004, alegerile locale avut loc imediat după Rusalii).

https://biblioteca-digitala.ro

Explicațiile contextuale nu trebuie văzute cauzal, determinist („contextul X a generat anumite forme culturale și transformări particulare"), ci mai degrabă în manieră weberiană, de inter-determinare, de relație între dinamica specifică unui context local (tratat pe nivele problematice și tematice diferite: social, economic, istoric, mentalitar etc.) și morfodinamica particulară a unui anumit obicei. Aici diferă substanțial intenționalitatea etnologică, preocupată îndeosebi de pandantul cultural și mentalitar al transformărilor social-economice a unei comunități rurale, de abordarea antropologico-socială, care reduce, de obicei, faptele culturale la fapte sociale (în manieră durkheimiană, marxistă etc). Materialele de arhivă au un caracter istoric și ele nu pot fi analizate rupte de contextele socioculturale din care au fost prelevate. Indiferent de metoda utilizată, oricât de decontextualizantă ar fi, „reducția eidetică" (punerea între paranteze a contextului) solicită, într-o mișcare ulterioară, reinserția fenomenelor studiate în contexte.

În acest sens, morfodinamica unui obicei calendaristic e reconstituibilă prin analiza contextuală a materialelor de arhivă și publicate (dacă acestea există) și a materialului provenit din cercetările personale de teren. În cazul folclorului calendaristic este esențial demersul vizual, orientat deopotrivă sincronic (prin interviuri filmate și investigații *in situ*) și diacronic: scanarea de fotografii din arhivele personale ale interlocutorilor[20], material vizual provenind din arhivele personale ale unor fotografi/operatori video amatori[21], materiale vizuale din arhivele de folclor, material viziv provenind din propriile cercetări anterioare de teren.

Nu putem da o explicație generală asupra circumstanțelor care au dus la dispariția unui obicei în majoritatea satelor din arealul cercetat, întrucât motivația variază de la un loc la altul, și nici asupra „supraviețuirii" lui în anumite localități, în sistem insular sau în arhipelag. Ceea ce ne-a surprins este în primul rând caracterul profund local al ceremonialurilor studiate de noi *in situ* (*Boul împănat*, *Sângeorzul*, *Udatul Ionilor* ș.a.): performerii ceremoniali și locuitorii din fiecare sat trăiesc cu conștiința cvasi-unicității și specificității exclusive a obiceiului respectiv, ca și când acesta ar fi făcut numai acolo și chiar dacă mai știu de un ceremonial similar în vreun alt sat, socotesc varianta proprie drept „cea mai fainâ". De altfel, una dintre posibilele explicații ale prospețimii neobișnuite a obiceiurilor menționate este și non-includerea acestora, în perioada revoluției culturale național-comuniste promovate de Ceaușescu, în sindromul mișcărilor cultural-ideologice de masă (fenomenul „Cântarea României"), ceea ce le-a permis să se mențină într-o formă relativ „tradițională". Această mefiență a regimului față de unele obiceiuri le-a ferit de o moarte rapidă prin spectacularizare, prezervându-le cu finalitatea lor primară, cea comunitară. Acolo unde au dispărut, „comanda socială" era prea slabă sau de-a dreptul inexistentă la generațiile tinere.

[20] În acest caz, fotografia va constitui epicentrul întregului interviu.

[21] De obicei e vorba despre filme standard, realizate la comandă și motivate financiar, iar analiza materialului vizual va trebui atunci să țină cont de intenționalitatea acestuia.

https://biblioteca-digitala.ro

Aceste ceremonialuri sunt dependente de prezența tinerilor în localitate și de motivarea intracomunitară a acestora. În situațiile extreme, oamenii încetează cu totul să își mai asume vreun rol, trimițându-l și pe etnolog la profesorul din sat, învestit cu funcția de unic păstrător al memoriei colective. Diferențe notabile sunt și în ceea ce privește gradul de voluntariat existent în satele în care se mai practică obiceiul. Unele comunități așteaptă ajutorul autorităților locale pentru organizarea obiceiului (reflex al politicii centraliste predecembriste), sponsorizări, în altele nici nu se concepe așa ceva. Motivațiile intracomunitare care concură la menținerea sau la dispariția obiceiului diferă și ele de la sat la sat. Factorul constant care duce însă la dispariția folclorului calendaristic e depopularea satelor de tineri, datorită migrației economice înspre oraș (înainte de 1989), iar după aceea înspre Occident (Italia, Spania, Portugalia, Franța).

Variantele actuale, a căror morfodinamică e greu decelabilă, datorită lipsei surselor bibliografice dinainte de sfârșitul secolului al XIX-lea, reprezintă stadii diferite ale unui ceremonialuri deosebit de unitare, ale căror transformări sunt rezultatul interdependenței factorilor interni (indici textuali) și a celor externi (indici intertextuali și contextuali)[22]. Nefiind partizanii metodei istorico-geografice, nu subscriem la clasificarea variantelor ceremoniale actuale în arhaice și evoluate, cu atât mai mult cu cât sărăcia documentară abia dacă ne permite să circumscriem transformările unui ceremonial local în ultimii 80–100 de ani și să decelăm structurile cognitive care restructurează de la an la an desfășurarea obiceiului, făcând posibilă transmiterea lui de-a lungul timpului.

Din punctul nostru de vedere, diferitele variante ale unui ceremonial sunt legate intertextual unele de altele și reductibile la un număr fix de invarianți/ *patterns* statici (dacă operăm cu o metodă morfologică) sau de „reguli cognitive" dinamice, care circumscriu morfodinamica fenomenului cercetat și care, prin combinări și recombinări succesive, generează în timp variante diferite. Aceste *reguli* sau *norme* sunt grupate în „seturi" limitate ca număr și transmiterea lor cognitivă „generează în mințile oamenilor rezultate similare (nu identice) pe o perioadă de timp virtual infinită", presupunând regândirea lor continuă și activă[23]. Nu e vorba despre transmiterea unor întregi „sisteme de idei", ci numai de invarianți cognitivi, constitutivi pentru textul ceremonial. De aici și impresia năucitoare pe care diferitele elemente alăturate în ceremonial o lasă spectatorului.

Această dinamică intertextuală, care leagă variile practici rituale sau ceremoniale și reprezentările mitico-ficționale conexe, ne pare a fi un aspect esențial pentru înțelegerea sistemului ceremonial folcloric. Utilizăm aici termenul „intertextualitate" nu în sensul semiotico-literar, ci mai degrabă într-o accepțiune largă, precum cea propusă de Culianu, pentru care intertextualitatea „pune în centrul ei însăși viziunea luată ca text, examinând, de asemenea, analogiile

[22] Cf. I. R. Nicola, *op. cit.*, p. 553–554.
[23] I. P. Culianu, *Călătorii*, p. 41.

https://biblioteca-digitala.ro

confruntate cu conținuturile textelor precedente"[24]. Astfel, orice experiență ceremonială nouă, deopotrivă individuală și comunitară, își asumă în mod intertextual tradiția culturală în care se dezvoltă, ajungând la „autocertitudinea cognitivă" a identității dintre gândire și acțiune și înscriindu-se activ într-un model deja consacrat[25].

Integrarea unor personaje și secvențe ceremoniale noi, în virtutea bazei cognitive comune, care leagă sărbătorile sezoniere de cele familiale, transformă și resemantizează în scurtă vreme achizițiile proaspete, precum și elementele pierdute în timp, astfel încât acestea dau impresia unui corp ceremonial extrem de coerent. Astfel, în structura heterogenă a unui complex ceremonial fuzionează mai multe nivele distincte, grație centralității calendaristice a sărbătorilor (Anul Nou, Sf. Ion, Sângeorzul, Rusaliile, Sânzienele), absorbind practici ceremoniale varii, de primăvară și de iarnă, performate la alte date, dar în scopuri ritualuri similare.

Dacă privim lucrurile în plan istoric, e vorba despre nivele culturale diferite, suprapuse sincretic în timp, într-un conglomerat coerent de acte ceremoniale și de reprezentări cu semnificații ocultate, înrădăcinate în complexe mitico-ritual arhaice, celebrate în momentele nodale ale calendarului (anul nou, solstiții și echinocții) și centrate pe cultul unor divinități agrare. În perspectivă metaistorică, se poate vorbi despre structura morfodinamică a folclorului ceremonial calendaristic, construit deopotrivă pe axele paradigmatică și sintagmatică, în contextul unei abordări care să includă diacronia ca „dimensiune obligatorie a lumii"[26]. În ciuda dificultății evidente de a trece dincolo de morfologia sistemelor, structuralistă sau fenomenologică, un ceremonial calendaristic trebuie să fie analizat în primul rând ca proces de transmitere culturală, și nu ca o morfologie statică, izolată de istorie. Astfel, istoricitatea faptului folcloric nu e pusă între paranteze, ci redefinită în termeni nonistoricişti[27] și asumată în noii parametri epistemici. Transmiterea cognitivă e totodată și istorică, dar ea depășește modelul istoricist de difuziune, dependent de transmiterea prin texte, luând în considerare și mecanismele oralității și ale memoriei, esențiale pentru înțelegerea culturilor preponderent orale, în care vechile credințe sunt supuse unei reelaborări continue[28]. Invarianții cognitivi care subîntind diferitele obiceiuri calendaristice, dincolo de caracterul lor mental, se înrădăcinează în straturi culturale tradiționale și sunt dependenți de anumite ideologii magico-religioase arhaice, până la a părea ca derivând din acestea.

---

[24] *Ibidem*, p. 39–41.

[25] *Ibidem*, p. 43.

[26] I. P. Culianu, *Arborele gnozei*, p. 9.

[27] Analiza fenomenului ceremonial, văzut ca un sistem de obiecte ideale, este „integrat într-un proces dinamic de proporții extraordinare, respectiv în interacțiunea temporală a tuturor sistemelor similare. Acest proces cu un număr infinit de dimensiuni este numit de noi istorie" (I. P. Culianu, *Arborele gnozei*, p. 9).

[28] I. P. Culianu, *Călătorii*, p. 39–41.

https://biblioteca-digitala.ro

După cum se vede, coerența sistemică a tuturor părților componente ale unui ceremonial poate fi explicitată însă diferit, în funcție de *situs*-ul epistemic al cercetătorului. În măsura în care ne menținem în parametrii unei semiologii, între diferitele componente ale sistemului folcloric de obiecte ideale se poate aserta posibilitatea unui sistem de izomorfisme de natură cognitivă. Dacă punem problema în termeni hermeneutici, unitatea acestei ontologii folclorice subîntinse de sedimente arhaice încă active e dată de solidaritatea arhetipală dintre nivelele ontice ale unei viziuni specifice asupra existenței. În stadiul actual al cercetărilor asupra obiceiurilor ar trebui să precumpănească însă o intenționalitate analitico-descriptivă, cu atât mai mult cu cât cultura etnologică autohtonă e construită în mare măsură pe o dominantă interpretativă, nu întotdeauna dublată de rigoare și spirit critic.

Prospettive attuale nella ricerca del folklore calendaristico

(Riassunto)

Il saggio propone una metodologia di ricerca sul folklore cerimoniale calendaristico che prenda in considerazione sia il cerimoniale come testo, in collegamento intertestuale con altri testi cerimoniali d'inverno e di primavera, che come parte integrantendi un contenuto storico (sociale, economico, ideologico, politico ecc.). Nonostante la nostra intenzione sia quella di superare la dicotomia tra la ricerca testuale (morfologica, strutturalista) e quella contestuale (la sociologia dei costumi calendarisitici), allo stadio attuale delle ricerche (vista la natura del materiale etnologico a nostra disposizione) dobbiamo limitarci ad un'analisi prevalentemente morfologica. La diacronia non viene messa tra parentesi, ma assunta in una prospettiva metastorica, tramite una *morfodinamica* integrante, insufficiente però se non viene contestualizzata. Un altro aspetto è costituito dalla relazione intertestuale assai intensa fra le varie cerimonie stagionali. In questo senso, una ricerca concentrata su un cerimoniale non può essere fatta isolatamente, ma solo in relazione alle altre usanze contadine e ai fattori contestuali menzionati sopra. Così, „cartografare" una regione assai vasta non cerca una descrizione di tipo morfologico, attendibile in una monografia statica, ma solo una radiografia morfodinamica di questi costumi negli ultimi 80 anni. La ricerca archivistica è rafforzata da una ricerca svolta da gruppi interdisciplinari (etnologi, sociologi e studiosi di storia orale) per cogliere le tradizioni stagionali nelle loro varie articolazioni intertestuali e contestuali.

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

FIŞA DE OBSERVAŢIE DIRECTĂ – METODĂ ÎNCĂ ACTUALĂ DE CERCETARE DE TEREN A CEREMONIALULUI NUPŢIAL

Omagiu d-lui Al. I. Amzulescu

ION T. ALEXANDRU
Institutul de Etnografie şi Folclor „C. Brăiloiu"

În scurta noastră comunicare încercăm doar să pledăm, cu argumente concrete, plauzibile, pentru viabilitatea aplicării în actualitate a metodei respective, care, prin rezultatele acumulate până acum, deja a depăşit nivelul unui simplu instrument, fie el şi ştiinţific, de lucru pe teren, simplu „instrument de culegere"[1].

Este vorba despre un tip cu totul aparte, particular, de „fişă", care nu face parte din categoria aşa-numitelor „fişe-document însoţitoare ale materialului înregistrat şi chestionarelor"[2], precum fişa de informator, fişa de magnetofon, fişa de text, fişa de informaţie, fişa de localitate, fişa de inventar etc., în fapt, elementare instrumente aferente materialelor folclorice culese pe teren, foarte utile şi ele în faza următoare a cercetării de teren, respectiv inventarierea şi clasificarea materialului folcloric.

În cadrul metodei de culegere a materialului folcloric, aşa cum s-a practicat de la C. Brăiloiu încoace, acest tip de „fişă" constituie o achiziţie metodologică novatoare, concepută în primul deceniu de existenţă a Institutului de Folclor, astăzi, Institutul de Etnografie şi Folclor „C. Brăiloiu". Aici a fost nu numai descoperită, ci şi aplicată pentru prima oară în practica culegerilor folclorice, cu mult succes, uneori chiar teoretizată în anii '50 şi următori ai secolului XX, de către reputaţi folclorişti[3]. Putem afirma faptul că „fişa de observare-observaţie directă" – cel puţin în cazul unui amplu şi complex ceremonial folcloric de talia celui nupţial – reprezintă nu numai o simplă metodă complementară la „chestionarul de informaţii", o noutate metodologică mai mult sau mai puţin facultativă în ceea ce

[1] *Culegere de folclor azi. Îndreptar metodologic*, în „Anuarul ICED", seria C., *Corpusuri de documente*, vol. I, Bucureşti, 1987, p. 45–92 (cap. III, *Instrumente de culegere. Chestionare. Fişe*).

[2] *Ibidem*, p. 77.

[3] Mihai Pop, *Îndreptar pentru culegerea folclorului*, 1967; Ov. Bîrlea, *Metoda de cercetare a folclorului* (cap. *Culegerea prin observaţie: Fişa de frecvenţă la observaţie*), 1969; Al. I. Amzulescu, *Repere şi popasuri în cercetarea poeziei populare (Fişă de observare directă la nuntă – Jugur, 1954)*, 1989; Al.I. Amzulescu, *Fişă de observare directă la nuntă – Aninoasa, 1958*, în „Memoriile Comisiei de Folclor", tomul IV (1990), partea a II-a, *Monografii etnofolclorice*, Bucureşti, 1995, p. 121–193.

Anuar IEF, serie nouă, tom. 17, 2006, Bucureşti, p. 123–128

https://biblioteca-digitala.ro

priveşte utilizarea ei, ci rămâne încă de neînlocuit în tentativa de a obţine nişte documente etnofolclorice autentice incontestabile, întocmite cu toată rigurozitatea şi chiar acribia specifice folcloristicii moderne. Aserţiunile şi propunerea noastră de a se apela în continuare cu mai multă consecvenţă şi vigoare la „fişa de observaţie directă" şi în contemporaneitate, acum, la început de mileniul III, îndeosebi când este vorba despre „rites de passage", după A. van Gennep, deci de „ciclul familial" al vieţii omului, se întemeiază în ultimă instanţă pe un aşa-numit „studiu de caz". Este vorba, deci, despre analiza a două asemenea eşantioane, adevărate modele de referinţă pentru cercetarea de teren etnologică, tezaurizate, alături de altele, în bogatul şi inestimabilul fond de informaţii al Arhivei Institutului de Etnografie şi Folclor (AIEF), şi apoi chiar publicate şi deja intrate în circuitul ştiinţific de specialitate. Sunt „fişe" coordonate şi redactate de către acelaşi reputat folclorist român contemporan, dr. Al. I. Amzulescu, care are merite deosebite şi în privinţa îmbogăţirii colecţiilor AIEF nu numai cu noi variante de cântec popular epic şi liric, speciile predilecte ale studiilor sale capitale, ci şi cu noi materiale aparţinând folclorului ritual-ceremonial. Este vorba despre: *Fişă de observare directă la nuntă – Jugur, 1954* şi *Fişă de observare directă la nuntă – Aninoasa, 1958,* consemnări minuţioase, în spiritul „metodei Brăiloiu" clasice, ale unui prilej folcloric desfăşurat spontan, foarte elocvente pentru un anumit stadiu concret din diacronia folclorului ritual-ceremonial, în speţă nupţial şi nu numai, dintr-o zonă folclorică reprezentativă precum Muscelul anilor '50.

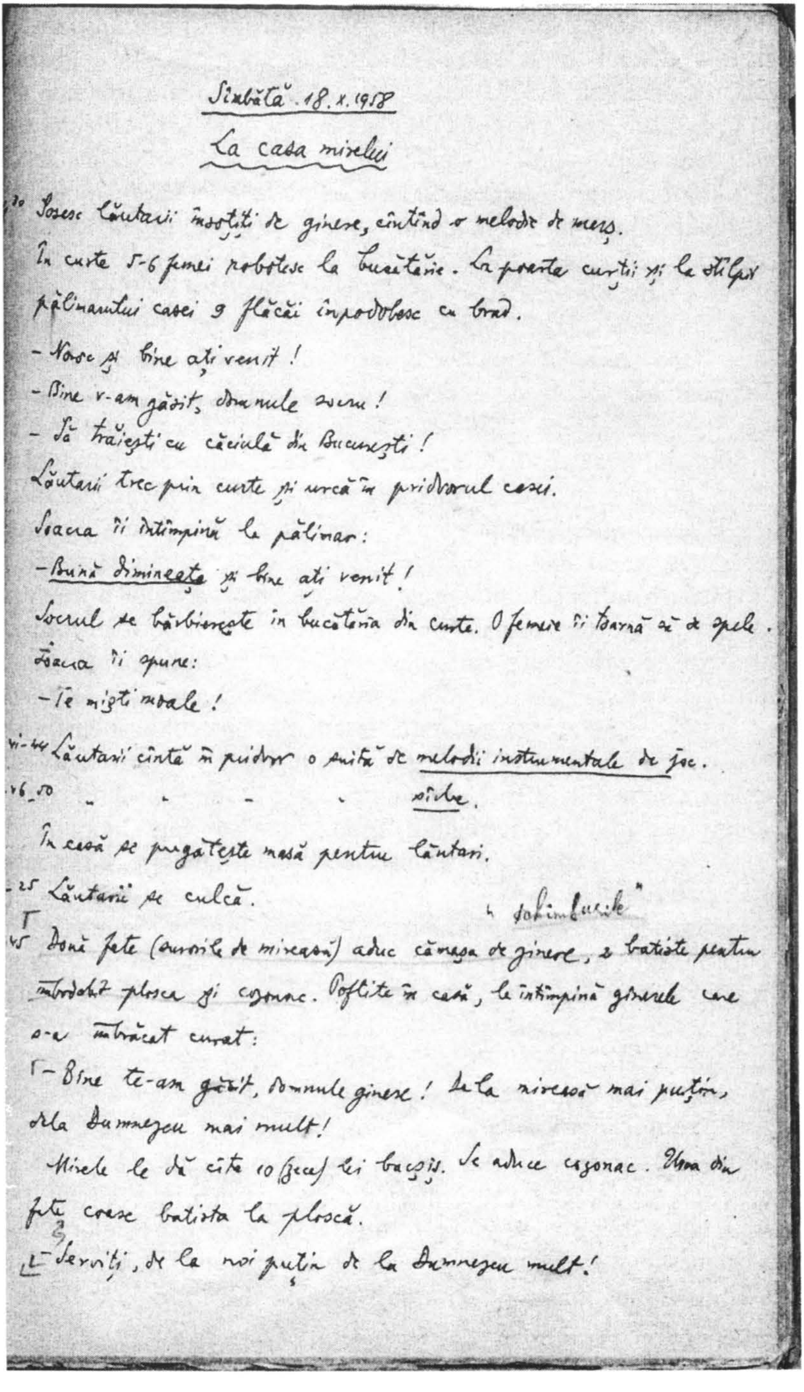
Prima fişă s-a elaborat la nunta lui Gh. I. Petcu din Jugur, Muscel, jud. Argeş, în zilele de 13–15.XI.1954 (folcloriştii culegători fiind Al. I. Amzulescu, Iosif Weiss – A. Vicol şi A. Bucşan) şi se află în AIEF, fondul de informaţii, cu nr. 14856, fiind dată şi reprodusă ilustrativ, numai fragmentar, ca model de urmat în cercetarea de teren etnologică de către atât de exigentul folclorist care a fost Ov. Bîrlea, în anexa la lucrarea sa de tip metodologic *Metoda de cercetare a folclorului*[4], alături de un fragment din „Fişa de observaţie la nunta lui Rădos Aron din Dăbâca – Ţinutul Pădurenilor, jud. Hunedoara", în 5–7.VI.1955, culegători Ov. Bîrlea şi Mariana Kahane, informaţia nr. 17 140, anexele 4–7.

Ulterior, fişa redactată de Al. I. Amzulescu a fost publicată in extenso în volumul său, *Repere şi popasuri în cercetarea poeziei populare*, 1989, p. 265–382.

Cea de-a doua fişă a fost întocmită la nunta lui Vasile I. Floroiu din Aninoasa – Muscel, jud. Argeş, în zilele de 18–20.X.1958, observator-redactor fiind acelaşi neobosit Al. I. Amzulescu, cercetător folclorist literar, secondat de colegii săi din institut, cercetătorii etnomuzicologi şi etnocoreologi observatori-redactori, A. Bucşan, Paula Carp, Lucilia Georgescu, Ghizela Sulţeanu şi A. Vicol. Se află depusă, de asemenea în AIEF, fond de informaţii, nr. 21 083 şi a fost publicată, ulterior, în „Memoriile Comisiei de Folclor", tomul IV (1990), partea a II-a, *Monografii etnofolclorice*, Bucureşti, 1995, p. 121–193.

[4] Ov. Bîrlea, *Metoda de cercetare a folclorului*, Bucureşti, 1969, p. 8–10.

https://biblioteca-digitala.ro



Sîmbătă 18.X.1958

La casa mirelui

30 Sosesc lăutarii însoțiți de ginere, cîntînd o melodie de mers.
În curte 5-6 femei robotesc la bucătărie. La poarta curții și la stîlpii pălimarului casei 9 flăcăi împodobesc cu brad.
- Noroc și bine ați venit!
- Bine v-am găsit, domnule socru!
- Să trăiești cu căciula din București!
Lăutarii trec prin curte și urcă în pridvorul casei.
Soacra îi întîmpină la pălimar:
- Bună dimineața și bine ați venit!
Socrul se bărbierește în bucătăria din curte. O femeie îi toarnă apă de spele.
Soacra îi spune:
- Te miști moale!
44 Lăutarii cîntă în pridvor o suită de melodii instrumentale de joc.
16_50 " " " " vocale.
În casă se pregătește masă pentru lăutari.
25 Lăutarii se culcă.
„schimbările"
T
45 Două fete (surorile de mireasă) aduc cămașa de ginere, 2 batiste pentru împodobit plosca și cozonac. Poftite în casă, le întîmpină ginerele care s-a îmbrăcat curat:
F - Bine te-am găsit, domnule ginere! De la mireasă mai puțin, de la Dumnezeu mai mult!
Mirele le dă cîte 10 (zece) lei bacșiș. Se adice cozonac. Una din fete coase batista la ploscă.
G - Serviți, de la noi puțin de la Dumnezeu mult!

Fişă de observaţie directă la nuntă – Aninoasa, 18–20.X.1958.

https://biblioteca-digitala.ro

În prefaţa volumului din 1989, unde apăruse prima sa fişă, însuşi autorul, Al. I. Amzulescu, conştient de valoarea deosebită, metodologică a contribuţiei sale, ţinea să atenţioneze şi să facă o remarcă cu totul specială afirmând: „O atenţie aparte merită de asemenea capitolul final, *Fişă de observare directă la nuntă - Jugur, 1954*. Reportajul ştiinţific amănunţit e precedat de o seamă de observaţii sintetice privitoare la locul cântecului şi jocului la nuntă, remarcabile sugestii, funcţionale, relative la gustul, mentalitatea şi comportamentul participanţilor"[5]. Iar editorul volumului respectiv, Iordan Datcu, care semnează şi „Postfaţa", pur şi simplu se etuziasmează, la capătul lecturii fişei respective, de noutatea metodologică frapantă adusă în prim plan, cu toate trăsăturile sale distinctive benefice întru cunoaşterea exhaustivă a repertoriului nupţial, mărturisind în finalul postfeţei respective, după o experienţă remarcabilă în practica editorială folcloristică literară: „Dacă până acum au fost tipărite colecţii cuprinzând repertoriul nupţial – fără îndoială însemnate – ca şi remarcabile studii închinate acestui obicei de trecere, niciodată n-am avut atât de pregnantă senzaţia de autenticitate şi de completitudine ca atunci când am parcurs ampla, exhaustiva *Fişă de observare directă la nuntă – Jugur, 1954*. Au contribuit la reuşită, firește, munca în echipă şi mijloacele moderne de înregistrare, însă în primul rând şi-au spus cuvântul metoda, profesionalismul. Urmărim întregul cortegiu de aspecte ale unei nunţi argeşene de acum un sfert de secol. Nimic parcă nu le scapă folcloriştilor observatori, fie că este vorba de momente rituale (şi credinţe-obiceiuri), cântece, repertoriu şi frecvenţă, circulaţia cântecelor, jocuri, suite-jocuri, strigături, observaţii ale participanţilor ţărani în legătură cu repertoriul, cu lăutarii, glume, comicării, momente-creaţie, fie, în fine, de costum. Asistăm la desfăşurarea, aproape minut cu minut, a întregului spectacol. Este fără îndoială o noutate metodologică, graţie căreia avem un document întocmit cu toată acribia folcloristicii moderne"[6].

Am reprodus *in extenso* acest citat, căci se constituie nu numai într-un elogiu aproape encomiastic adus metodei respective, ci şi in cea mai elocventă şi persuasivă pledoarie *pro domo* pentru abordarea şi în contemporaneitate, în noul context socio-economic şi politico-cultural, de început de nou mileniu, a metodei de cercetare de teren analizate aici, îndeosebi când este vorba de cercetarea *riturilor de trecere*, în speţă a celor nupţiale, integrate de către amplul, complexul şi mereu interesantul, din atâtea perspective, ceremonial nupţial. Cred că este de datoria actualei generaţii de folclorişti, instituţionalizaţi, să preia achiziţiile metodologice, aduse de generaţiile anterioare, cu atât mai mult cu cât, beneficiază de mijloace tehnice de înregistrare performante, net superioare celor de la mijlocul şi a doua jumătate a secolului XX, când s-a şi întemeiat institutul de profil, academic, şi a evoluat spre ceea ce a devenit astăzi. De altfel, la finele celeilalte

[5] Al. I. Amzulescu, *Repere şi popasuri in cercetarea poeziei populare*, 1989, p. 5.

[6] Iordan Datcu, *Postfaţă* la: Al. I. Amzulescu, *Fişă de observare directă la nuntă - Jugur, 1954*, Bucureşti, 1989, p. 387.

https://biblioteca-digitala.ro

„fişe de observare directă la nuntă – Aninoasa, 1958", versiunea publicată în 1995, acelaşi prestigios şi distins deschizător de drumuri metodologice al folcloristicii noastre, Al. I. Amzulescu, a şi prefigurat o posibilă cale de a se putea aplica în continuare, în contemporaneitate, respectiva metodă de cercetare de teren a ceremonialului nupţial: „N.B.: Am urmărit (experimental), cu altă echipă de lucru, evoluţia aceluiaşi lăutar (Jean Manolescu), revenind în preajma lui după douăzeci de ani (23–26 IX 1978), la o altă nuntă în acelaşi sat (Aninoasa), înregistrând, de această dată direct pe bandă de mg., întreaga desfăşurare a nunţii (AIEF, mg. 5133–5143)"[7].

De această dată, coordonatorul-observator şi-a alcătuit echipa de lucru interdisciplinară cu ceea ce mai rămăsese din vechiul, şi prestigiosul său colectiv Muscel din IEF (Al. I. Amzulescu, literat, A. Vicol, etnomuzicolog, A. Bucşan, etnocoreolog), respectând, deci, tradiţia sincretismului folcloric, la care i-a ataşat, mult mai tinerii cercetători, aflaţi la început de carieră ştiinţifică folclorică (I. Moanţă, I. Alexandru, literat, Ulpiu Vlad, etnomuzicolog), pentru care această participare a reprezentat o foarte bună şcoală de teren, o necesară şi utilă complinire a „metodelor şi îndreptarelor" teoretico-metodologice. Astfel, şi noi înşine am avut deosebita şansă de a lua parte pe viu la conceperea unei noi „fişe de observare directă la nuntă", considerată a fi – de către iniţiatorul ei dr. Al.I. Amzulescu – „de un mare interes teoretic şi metodologic"[8].

Acest experiment l-am trăit alături de nişte cercetători cu o mare experienţă în folcloristică, inclusiv în ceea ce priveşte cercetarea de teren, după îndelungate anchete de teren pentru elaborarea monografiilor folclorice zonale, din care am învăţat şi noi. De asemenea, ne-a fost de un real folos ştiinţific în elaborarea demersurilor noasatre ulterioare – tipologice, dar şi tematico-motivico-stilistice, intertextuale etc. – această experienţă deosebită, complementată de consultarea asiduă a fondului de arhivă, îndeosebi a informaţiile de acest tip al fişelor de observare directă, coordonate şi apoi redactate de către bine cunoscuţii specialişti, Al. I. Amzulescu şi Ovidiu Bîrlea. În acelaşi timp, din asemenea materiale folclorice tezaurizate în AIEF s-au exceptat, în primul rând, prin fişare, variantele-tip pentru cele trei mari clase de texte folclorice literare ritual-ceremoniale, nupţiale, respectiv: *cântece, oraţii, strigături*, în perioada documentării şi apoi a elaborării propriu-zise a demersurilor noastre tipologice (*Indicele tipologic şi bibliografic al poeziei ceremonialului nupţial românesc*), ca unele ce prezentau, indubitabil, cel mai înalt grad de autenticitate prin prisma criteriilor deja clasice, statuate de acelaşi Al. I. Amzulescu, prin triada: *gen – stil – zonă*. Aceasta deoarece „provocarea faptului folcloric prin anchetă, la cererea culegătorului, nu poate dezvălui anumite aspecte esenţiale", căci „dacă aceasta este singura metodă de a detecta întreg repertoriul, cât şi datele informative complementare, numai

[7] „Memoriile Comisiei de Folclor", 1995, p. 193.
[8] *Ibidem*.

https://biblioteca-digitala.ro

observarea directă, nemijlocită poate da o imagine *autentică* a vieții folclorice, a desfășurării repertoriului în cadrul prilejurilor de manifestare"[9].

Din această perspectivă, același folclorist, Ov. Bîrlea, făcea în acest sens o comparație pe cât de plastică pe atât de sugestivă, referindu-se, în general, la „fișa de observație directă", nu numai nupțială, deci cu un mare grad de generalitate: „O fișă de observație reprezintă, în cele din urmă, un *reportaj științific*, care se distinge de cele gazetărești prin exactitate și obiectivitate deplină"[10].

[9] Ov. Bîrlea, *op. cit.*, p. 103.
[10] *Ibidem*, p. 105.

https://biblioteca-digitala.ro

VISUL CA ILUMINARE ÎN POVESTIRILE JAPONEZE

RALUCA NICOLAE
Universitatea „Spiru Haret", București

Învăluit multă vreme în mister, superstiție și fantezie, explicat prin ipoteze pseudoștiințifice, visul reprezintă o stare de conștiință modificată, fiind mai complex decât somnul, pe fondul căruia apare. Visul îndeplinește o funcție vitală, de deconectare, dar și de tensionare a psihismului. El funcționează ca o supapă pentru impulsurile reprimate în cursul zilei și face să iasă la lumină problemele ce trebuie rezolvate, sugerându-ne soluții[1].

Cercetarea folcloristică a narațiunilor populare cu vise este un fenomen relativ recent. Visele apar în mituri, povestiri populare, cărți canonice, hagiografii, literatură psihologică. Din punct de vedere folcloristic, visele fac parte din moștenirea culturală a umanității, fiind transmise fie prin experiență directă, fie prin intermediul unor lucrări care le au ca subiect. Povestirea și interpretarea viselor[2] au multe în comun cu folclorul. Visele fac parte din experiența personală, dar și din tradiția narativă. Ele conțin atât simboluri personale, cât și simboluri specifice unei culturi anume, astfel încât atitudinea legată de vise și semnificația lor variază considerabil de la o cultură la alta. Astfel, putem identifica trei paradigme culturale, în funcție de valoarea atașată viselor și de percepția asupra realității:

1) culturi în care viselor li se acordă o mai mare însemnătate decât stării de trezire (de exemplu, Mojave, o cultură a amerindienilor din bazinul râului Colorado);
2) culturi în care visul are același statut cu starea de trezire (cultura negrito din Filipine); există o continuitate între starea de trezire și cea de visare și aceste realități se influențează una pe cealaltă (de pildă, boala poate fi transferată din starea de trezire în cea de vis, în speranța că se va găsi o soluție în timpul somnului la problemele din lumea reală);

---

[1] Jean Chevalier, A. Gheerbrant, *Dicționar de simboluri*, III, București, Editura Artemis, 1995, p. 457.

[2] Povestirea viselor parcurge următoarele etape: experiența onirică; visul este relatat, luând forma unei povestiri; sentimentul premonitoriu este rezumat cu ajutorul unui simbol; visul este interpretat; persoana care a avut visul așteaptă ca întâmplarea din vis să se adeverească; întâmplarea din vis se adevereşte (dacă întâmplarea din vis s-a adeverit, modelul și simbolurile interpretative sunt scoase din nou în evidență) (conform Anniki Kaivda-Bregenbøj, *Dreams as Folklore*, în „Fabula 34" Band, Helf 3/4 1993, Berlin, New York, Walter de Gruyter, p. 221).

Anuar IEF, serie nouă, tom. 17, 2006, București, p. 129–139

https://biblioteca-digitala.ro

3) culturi în care visele sunt văzute ca niște copii pale ale vieților noastre reale (Finlanda)[3].

O trăsătură comună a unui corpus semnificativ de povestiri japoneze este libera interpenetrare a lumii reale cu lumea visului: ceea ce se prezice în vis se adevereşte în cele din urmă şi în „lumea de aici". Deşi unele povestiri se constituie ca niște episoade didactice budiste, ele au şi elemente comune cu psihologia abisală, care permite inventarierea şi explorarea conținutului viselor, precum şi reconstituirea unei retorici a fantasticului generat de psihicul uman. H. Corbin consideră visul ca o modalitate de a ne propulsa în lumea imaginară, numai dacă în ființa umană există un anume nivel de conştiință sau dacă ne lăsăm influențați de acele puteri pe care civilizația occidentală şi le-a atrofiat sau paralizat prin raportare permanentă la rigoarea realității[4].

Probabil cel mai faimos exemplu propus de înțelepciunea orientală este „visul fluturelui": Chuang Tzu a visat că era fluture. Deodată s-a trezit, dar nu mai ştia dacă este Chuang Tzu care visase că este fluture sau un fluture care visase că este Chuang Tzu. Pasajul ne lasă să deducem că trebuie să existe o distincție vis – realitate, dar nu ne lămureşte care ar fi aceea[5]. De fapt, în urma visului, lui Chuang Tzu i se trezeşte incertitudinea (visează sau este treaz?)[6]. Deosebirea ar fi că budiştii se trezesc din visare, în timp ce Chuang Tzu se „trezeşte" la visare[7].

O investigare succintă în mentalitatea asiatică ne permite să identificăm trei niveluri ale semnificației visului: perspectiva dihotomică în care iluzia contrastează izbitor cu realitatea (aici lucrurile nu există cu adevărat, ci sunt produsul propriilor noastre temeri sau emoții); ambiguitatea, alimentată de relația fragilă dintre vis şi realitate (dilema dacă visul sau starea de trezire constituie adevărata realitate, precum în visul lui Chuang Tzu); abordarea non-dihotomică în care visul devine martor al adevărului (prin vis se produce trezirea spirituală, iluminarea)[8].

Iată o primă povestire, intitulată *Sărăcie*, care utilizează visul ca instrument al conştientizării propriului destin: un călugăr de la Miidera, chinuit de sărăcie, s-a hotărât să-şi ia lumea în cap, dar, fiindu-i ruşine să plece în timpul zilei din pricina straielor sale ponosite, s-a aşezat să tragă un pui de somn. În vis i-a apărut un drumeț care pretindea că era slujitorul său devotat, care nu se despărțise nicio clipă de el. Numele său era Sărăcie. După ce s-a trezit, călugărul a înțeles ce viitor îl aştepta, aşa că a renunțat să mai părăsească templul[9]. În această povestire putem

[3] *Ibidem*, p. 211–212.

[4] Jean Chevalier, A. Gheerbrant, *op. cit.*, III, p. 167.

[5] Steven Heine, *Disclosing a Dream Within a Dream – A Translation of Dōgen's Shōbōgenzō „Muchūsetsumu"*, în *Asian Thought and Culture. A Dream Within a Dream*, New York, Peter Lang Publishing, 1991, p. 35.

[6] Kuang-ming Wu, *The Butterfly as Companion*, Albany, Sunny Press, 1990, p. 227, apud Steven Heine, *op. cit.*, p. 36.

[7] *Ibidem*.

[8] Steven Heine, *op. cit.*, p. 34–35.

[9] Royal Tyller, *Japanese Tales*, New York, Pantheon Books, 1987, p. 292.

https://biblioteca-digitala.ro

observa cum procesele de identificare se înfăptuiesc necontrolat. Astfel, călugărul află care îi este destinul şi renunţă să mai plece de la templu, care-i oferă protecţie sufletească şi împăcare cu sine. În urma visului, călugărul reuşeşte să accepte ideea că viaţa de călugăr nu presupune bogăţie sau confort, ci construirea, prin meditaţie şi renunţare la sine, a unui orizont spiritual care să îl detaşeze de materialitate.

Dacă în exemplul anterior motivul principal este conştientizarea şi acceptarea destinului prin neintervenirea în traiectoria vieţii de până atunci, în povestirea următoare, intitulată *Firele albe*, ideea de bază este construită prin introducerea unor elemente de tip *memento mori* care declanşează schimbarea de atitudine a personajului. În drum spre palat, dregătorul Sanesuke, moţăind între vis şi realitate, a dat cu ochii de un personaj mic de statură, îmbrăcat din cap până în picioare în alb, care i-a spus că se numea Fire Albe şi că era trimis de stăpânul iadului. Apoi acesta i-a sărit în cap şi a dispărut fără urmă. Conflictul imaginar l-a trezit pe dregător şi când a ajuns acasă şi s-a privit în oglindă a observat că i-au apărut primele fire cărunte. Cu toate că până atunci nu fusese interesat de religie, dregătorul a început să mediteze asupra vieţii sale de până atunci şi să acorde o mai mare însemnătate trezirii spirituale şi mântuirii sufletului[10]. Modificarea interioară a dregătorului se realizează numai în urma interpretării materialului oniric, întrucât mesajul din vis devine activ numai pe fondul dezamorsării parametrilor diurni ai existenţei de până atunci. Albul, culoarea în care este îmbrăcat misteriosul personaj reprezintă un moment de trecere într-o etapă spirituală superioară prin purificare şi prin conştientizarea iminenţei morţii. Chiar drumul descris în povestire poate fi asemănat cu parcursul spre lumea de dincolo, cu alternanţe între stări relaxante şi situaţii tensionate, pline de evenimente neprevăzute.

Meditaţia asupra vieţii este ideea comună care traversează ambele povestiri, însă perspectiva temporară este valorizată diferit: în prima povestire privirea alunecă din prezent spre trecut, cu asimilarea trecutului în prezent, în vreme ce, în cea de-a doua povestire unghiul optic se mută din prezent spre viitor, cu accent pe saltul în timp şi plasarea în perspectivă a evenimentelor.

În acelaşi spirit se încadrează şi povestirea *Visul crescătorului de şoimi* în care este prezentat un crescător de şoimi de lângă mlaştina Saga, care, bătrân şi bolnav, urmărit de amintirile tinereţii, are la un moment dat un vis în care întreaga familie este ucisă cu sânge rece, chiar în faţa sa, de un grup de vânători însoţiţi de câini şi şoimi. Şocul puternic l-a trezit pe crescătorul de şoimi care şi-a dat seama imediat că totul are legătură cu vânătoarea pe care el însuşi o practicase în timpul vieţii. Printre lacrimi, a povestit visul soţiei şi copiilor, şi apoi s-a călugărit la un templu din munţi unde s-a rugat timp de 10 ani, zi şi noapte, pentru a-i fi iertate păcatele[11]. Implicaţiile visului din această povestire orientează personajul spre viitor, însă aici schimbarea interioară este radicală, ducând la abandonarea totală a vieţii de până atunci. Dincolo de motivul vânătorului devenit vânat, din povestire

[10] *Ibidem*, p. 286.
[11] *Ibidem*, p. 290.

https://biblioteca-digitala.ro

transpare credința extrem-orientală potrivit căreia visele conțin elemente corectoare, care, odată descifrate, ne pot redirecționa viața, schimbând curgerea necontrolată a evenimentelor.

Uneori, în lumea viselor relația dintre „eu și ceilalți" nu mai este văzută în termeni demarcativi, de opoziție, ci ca o juxtapunere de mai multe „euri", având ca numitor comun metamorfoza interioară. Povestea *Un bodhisattva luat prin surprindere*, constituie un exemplu grăitor în ceea ce privește interacțiunea dintre oamenii din Japonia medievală. Povestirea debutează cu visul unui bărbat din orașul Tsukuma, vestit pentru izvoarele sale termale cu proprietăți curative. Mesajul din vis se referă la prezența la templu a zeiței Kannon[12], în chip de războinic. Auzind acestea, localnicii s-au adunat cu mic cu mare la izvor, așteptând sosirea samuraiului. După amiază a apărut un războinic, întocmai ca cel descris în vis, iar lumea s-a prosternat pioasă înaintea sa. Deși preotul a încercat să-l lămurească despre vis, războinicul nu s-a lăsat impresionat și le-a spus că adevăratul motiv pentru care venise la izvor era acela de a se vindeca după căzătura de pe cal din timpul unei vânători. Cum toată lumea îl privea cu mare neîncredere și părea să nu-i ia în serios explicațiile, samuraiul și-a aruncat armele și s-a călugărit[13].

Interesant este faptul că războinicul își regăsește adevăratul ego în visul unei alte persoane, pe care nu o mai întâlnise până atunci. Înainte de a ajunge la izvor, el nu s-a îndoit niciodată de identitatea sa de luptător, de aceea nu-i poate înțelege pe cei care, în urma visului, îl iau drept Kannon. Totuși, în cele din urmă, el consimte și se călugărește. La prima vedere, acceptarea rapidă a unei alte identități ar putea fi considerată o slăbiciune, căci războinicul din poveste nu s-a regăsit pe sine prin propria-i voință, ci prin intermediul visului unui străin. Se pare că această tendință este încă activă în subconștientul japonezilor, dovadă și numeroasele pronume personale pentru persoana I singular: *watakushi*, *watashi*, *boku*, *ore*, *uchi*, *washi* etc. Alegerea depinde, în întregime, de circumstanțe și de persoana căreia ne adresăm. Astfel, se poate afirma că japonezii își regăsesc „eul" în urma interacțiunii cu ceilalți, în felul acesta realizându-se trecerea de la eul corporal la cel social, și abia după aceea la eul spiritual[14].

În trecut, oamenii credeau că realitatea avea mai multe fațete și că aparența sa diferă în funcție de fața care este văzută[15]. Următoarea poveste, *Un vas de cupru topit*, ilustrează tocmai această idee a realității multiple. Într-o noapte, un bărbat, îndrăgostit de fiica preotului de la templul Daian din Nara, are următorul vis: se făcea că toți din casă plângeau cu lacrimi amare, căci băuseră cupru topit dintr-un vas de pământ. După ce a băut lichidul incandescent, iubita sa a început și ea să plângă, în timp ce fumul îi ieșea pe ochi. Pe urmă, servitorul i-a oferit și lui vasul,

[12] Zeița milei, una dintre cele mai cunoscute divinități budiste.
[13] *Ibidem*, p. 251–252.
[14] Hayao Kawai, *Dreams, Myths and Fairy Tales in Japan*, Daimon, Einsiedeln, 1995, p. 23.
[15] *Ibidem*, p. 20.

https://biblioteca-digitala.ro

dar s-a speriat atât de tare, că s-a trezit. Spre surprinderea sa, l-a văzut pe slujitor aducându-i mâncare, în timp ce în camera de alături se auzea cum ceilalți își luau nestingheriți masa. Amintindu-și de întâmplarea din vis, sentimentele bărbatului față de fiica preotului s-au schimbat ca prin minune și nu a mai putut suporta să stea printre cei de la templu, a refuzat mâncarea, a părăsit în grabă casa și nu s-a mai întors niciodată[16]. În vis, bărbatul vede o față a realității, diferită de aparențele exterioare. Dacă nu ar fi avut acel vis, masa de o doua zi de dimineață nu ar fi fost decât un episod fără însemnătate din viața unei familii obișnuite, dar, tocmai pentru că a dat crezare scenei din vis în care erau cu toții supuși chinului de a bea cupru încins, bărbatul s-a hotărât să pună capăt relației cu iubita și cu familia ei[17]. Ca și în cazul samuraiului care s-a călugărit, visul, ca factor revelator al adevăratei identități, oferă posibilitatea de sondare nu numai a propriului eu, ci și a personalității reale a persoanelor cu care intri în contact.

O abordare similară în interpretarea viselor o găsim și în povestirea *Statuia lui Buddha de la Sainhōji*, despre o servitoare care ani la rând aducea ofrande de orez statuii lui Buddha. Într-o bună zi, stăpâna a aflat unde îi dispărea orezul și s-a înfuriat teribil, arzând-o pe obrazul stâng cu fierul roșu. Noaptea, stăpânul casei a visat că statuia strălucitoare a lui Buddha a venit la el și i-a spus că servitoarea făcuse totul din credință, de aceea îi luase locul fetei când soția sa, mânioasă, a ars-o pe obraz. Bărbatul a sărit imediat din pat și s-a dus la templu unde a văzut sânge pe obrazul stâng al statuii. Înnebunit de spaimă, s-a întors acasă și i-a povestit soției cele întâmplate. Atunci au chemat servitoarea, constatând că aceasta într-adevăr nu pătise nimic, așa că cei doi și-au dat seama că statuia luase locul fetei credincioase pentru a nu o lăsa pradă mâniei femeii[18]. În această povestire ambiguitatea este și mai intens potențată printr-un joc dublu: realitate–iluzie și realitate–vis. Planul iluziei și al visului sunt atât de puternice, încât aderența la real este aproape anihilată: în plan real, nici unul dintre stăpâni nu își dă seama de substituția perfectă statuie-slujnică, de aceea adevărul este redat prin „mijloace oblice", indirecte, adică prin intermediul visului. Povestirea enunță în acest fel „înrudirea" dintre iluzie și vis[19], dar în același timp subliniază ideea că visul poate fi și călăuză către adevăr.

Motivul visului ca liant între lumi este prezent în povestirea *Părinții reîncarnați în fluturi* care surprinde dragostea unui tânăr pentru flori, preluată de la

[16] Royal Tyller, *op. cit.*, p. 77.

[17] Hayao Kawai, *op. cit.*, p. 20.

[18] Richard M. Dorson, *Folk Legends of Japan*, Tokyo, Charles E. Tuttle, 1963, p. 40–41.

[19] În secolul al II-lea, Artemidorus alcătuiește o carte care va influența ulterior perspectiva medievală asupra viselor. În această carte, autorul identifică cinci tipuri de vise, fiecare cu calitățile sale aparte: visul (care dezvăluie adevărul într-o formă ascunsă), viziunea (în care omul treaz vede ceea ce a văzut în somn), oracolul (în care se revelează în somn, prin intermediul unui înger sau sfânt, voia Domnului), fantezia sau imaginația deșartă (care se produce atunci când emoțiile prea puternice urcă la creier unde întâlnesc alte spirite vigilente, de unde și repetarea în somn a gândurilor din timpul zilei), apariția/arătarea (himera nocturnă care se arată copiilor sau bătrânilor) (conform Erich Fromm, *The Forgotten Language*, New York, Grove Press, 1957, p. 124–125).

https://biblioteca-digitala.ro

părinții săi. După moartea acestora, băiatul a văzut în grădină doi fluturi care parcă admirau florile. Într-o noapte a visat că părinții lui s-au întors în grădină și privesc florile, transformați în fluturi. A doua zi dimineață, băiatul a văzut cei doi fluturi și și-a dat seama că părinții lui, reîncarnați în fluturi, se bucură în continuare de florile din grădină[20]. La început băiatul doar presimte că fluturii ar putea fi sufletele părinților lui, dar numai în vis găsește confirmarea bănuielilor sale, căci, prin arhitectura sa, visul intră în rezonanță cu sentimentele și emoțiile umane pe care le amplifică, le direcționează sau le lămurește apelând la cheia interpretativă a simbolurilor. Ușor și plin de grație, fluturele anunță părăsirea trupului de către suflet[21]. Se crede că doi fluturi se traduc prin fericirea conjugală. În Extremul Orient, fluturii sunt considerați spirite călătoare și apariția lor anunță o vizită sau moartea unei persoane apropiate[22].

În povestirea *Apărarea Castelului Chihaya*, acțiunea se petrece în timpul luptei pentru putere dintre împăratul Go-Daigo și *shogun*-ul Takatoki. Rămas fără supuși credincioși, împăratul s-a retras într-un templu din munți, sperând să își poată forma o armată care să țină piept dușmanului. Tot frământându-se, a ațipit și a avut un vis straniu: se afla din nou în palatul lui din Kyoto, la umbra unui copac imens. Una dintre crengile dinspre sud indica un loc liniștit, numai bun pentru odihnă. La un moment dat au apărut niște copii care au pregătit acel loc așa cum se cuvine pentru un împărat și apoi au dispărut în cer. Trezindu-se, împăratul a încercat să tălmăcească visul. După ce a scris pe pământ ideogramele „sud" și „copac", a obținut cuvântul *Kusunoki*. Întrebându-l pe preotul de la templu dacă exista prin părțile locului vreun bărbat pe nume Kusunoki, acesta i-a spus că în provincia Kawachi locuiește un samurai viteaz, numit Kusunoki Masashige. Împăratul i-a trimis vorbă să-i vină în ajutor și acesta s-a prezentat imediat, jurându-i credință până la moarte[23].

Deși visul împăratului pare o simplă digresiune de mici dimensiuni în raport cu firul narativ care prezintă amănunțit luptele prin care trece împăratul pentru a-și recăpăta puterea, el este relevant tocmai pentru că oferă soluția salvatoare la o problemă aparent fără ieșire din timpul zilei. După un întreg șir de lupte și trădări, împăratul reușește să găsească în sfârșit un vasal credincios care să îl ajute să își recapete tronul. Un fapt demn de semnalat este copacul care apare în visul împăratului și simbolistica sa, întrucât se cunoaște ideea potrivit căreia, în Orient, copacul este calea pe care urcă și coboară suveranii, mijlocitori între Cer și Pământ, dar și descendenții soarelui[24]. Făcând legătura între cer și pământ, copacul reprezintă drumul ascensional pe care îl străbat cei ce trec din lumea vizibilului în cea a invizibilului[25].

[20] Angela Hondru, *Mituri și legende japoneze*, București, Editura Victor, 1999, p. 183.
[21] F. Hadland Davis, *Myths and Legends of Japan*, New York, Dover Publications, 1992, p. 217.
[22] Jean Chevalier, A. Gheerbrant, *op. cit.*, II, București, Editura Artemis, 1994, p. 59.
[23] Angela Hondru, *op. cit.*, p. 242–246.
[24] Jean Chevalier, A. Gheerbrant, *op. cit.*, I, p. 125.
[25] *Ibidem*.

https://biblioteca-digitala.ro

O altă povestire despre un samurai înfrânt în bătălie este *Albina recunoscătoare*. Refugiat într-o peşteră, un samurai a observat o albină care se zbătea într-o pânză de păianjen. Făcându-i-se milă de ea, i-a dat drumul. Peste noapte a visat un bărbat în *kimono* care i-a destăinuit că era albina eliberată şi că îl va ajuta să câştige următoarea bătălie, cu condiţia ca, înainte de luptă, să construiască o magazie cu oale. Samuraiul a înălţat imediat în pădure o cabană pe care o umplut-o cu tot soiul de oale şi ulcele, iar albinele au venit roiuri-roiuri şi s-au ascuns în ele. Duşmanii au prins de veste unde era adăpostul samuraiului şi au dat buzna în casa din pădure, dar albinele s-au năpustit fără cruţare asupra lor şi i-au pus pe fugă[26]. Aici albina întruchipează spiritul dreptăţii, iar folosirea acului evocă noţiunile de înţelepciune şi de nemurire a sufletului. Ea se înrudeşte cu eroii civilizatori, care reunesc armonia prin sabie[27] şi prin înţelepciune[28]. Atât samuraiul cât şi albina reprezintă spirite combative, însă armele utilizate sunt de natură diferită. Forţa brută a samuraiului nu este suficientă pentru a câştiga bătălia cu duşmanii, de aceea albina apare să îi dea o lecţie a înţelepciunii şi a subtilităţii. Pentru a putea primi această lecţie samuraiul trebuie să fie pregătit spiritual, motiv pentru care iniţierea sa se produce în vis – receptaculul perfect al dinamicii emotivităţii umane.

Apelul la ajutorul divin constituie punctul central al povestirilor dedicate lui Jizō[29]. Un samurai s-a rugat statuii lui Jizō pentru însănătoşirea soţiei sale. Jizō i-a apărut în vis şi i-a spus să pună pe râu imagini ale lui. Când s-a trezit, samuraiul a constatat cu surprindere că la capul patului se afla o bucată de lemn gravată cu imaginea lui Jizō şi i-a venit ideea să toarne cerneală pe blocul de lemn şi să copieze imaginea în mii de exemplare. În clipa în care a dat drumul pe râu foilor de hârtie cu chipul lui Jizō, soţia lui şi-a revenit complet[30]. Prin dorinţa sa altruistă de a-şi vedea soţia sănătoasă, samuraiul reuşeşte să creeze un continuum de stări între rugăciune şi vis, dobândind astfel răspunsul la problemele din viaţa sa.

Povestirea *Şaptezeci şi cinci de bursuci*[31] conţine elemente comune exemplelor anterioare: lupta cu duşmanul (ca în povestirile *Apărarea Castelului Chihaya* şi *Albina recunoscătoare*) şi rugăciunea către un zeu (ca în cazul samuraiului care s-a rugat lui Jizō pentru însănătoşirea soţiei). O bătrână a fost omorâtă de un bursuc în timp ce îşi căuta vaca şi bătrânul a hotărât să-i răzbune moartea pricinuită de unul din cei 75 de bursuci care făceau ravagii prin sat, aşa că

---

[26] Angela Hondru, *op. cit.*, p. 184.

[27] Ideograma verbului *shiru* 知る (a şti) se obţine prin alăturarea a două alte ideograme: cea pentru „săgeată" (矢) şi cea pentru „gură" (口); similar, verbul *wakaru* 分かる (a înţelege) se scrie ca „opt" (八) şi „sabie" (刀); aşadar în componenţa celor două verbe cognitive intră ideograme desemnând arme, tocmai pentru a se sugera puterea de penetrare în esenţa lucrurilor.

[28] Jean Chevalier, A. Gheerbrant, *op. cit.*, I, Bucureşti, Editura Artemis, 1994, p. 83.

[29] Zeul protector al copiilor.

[30] Angela Hondru, *op. cit.*, p. 89.

[31] În Japonia, bursucul este simbolul şireteniei şi al înşelătoriei lipsite de răutate.

https://biblioteca-digitala.ro

s-a rugat zeului de la templu timp de douăzeci şi una de zile. În cele din urmă, zeul i-a apărut în vis şi i-a spus că doar câinele Todarabo din satul vecin îi putea înfrânge pe bursuci. Aflând acestea, bătrânul a pornit spre satul vecin şi l-a împrumutat pe Todarabo, pregătind pentru a doua zi dimineaţa şaptezeci şi cinci de găluşte din orez. Când a ajuns în apropierea vizuinii bursucilor, bătrânul i-a dat drumul câinelui şi acesta s-a întors cu un bursuc în gură, fiind răsplătit imediat cu o găluşcă din orez. Lucrurile au continuat în mod asemănător până la cel de-al 74-lea bursuc, dar bătrânul, făcându-i-se foame, n-a mai rezistat ispitei şi a mâncat ultima găluşcă, aşa că viteazul Todarabo, deja foarte obosit, a fost învins de ultimul bursuc. Aşa se face că şi până în ziua de azi mai există bursuci care se trag din cel de-al şaptezeci şi cincilea bursuc care a scăpat de câinele Todarabo[32].

Povestirea *Statuia lui Kannon* surprinde încercările unui bătrân bogat de a-şi alege ca moştenitor pe cel mai vrednic dintre fiii săi, cărora le dă o sumă egală de bani. Cei doi mai mici s-au apucat de negoţ, iar cel mare a hoinărit prin lume, până a ajuns la templul închinat zeiţei Kannon, din apropierea râului Kurokawa. Templul şi statuia zeiţei erau atât de vechi şi de părăginite, încât tânărul s-a decis să le repare cu banii primiţi de la bătrânul său tată. După ce şi-a terminat treaba, s-a hotărât să tragă acolo peste noapte. În vis i-a apărut statuia zeiţei care i-a pus pe pernă două obiecte magice. Cu ajutorul lor şi al zeiţei, tânărul a reuşit apoi să câştige întrecerea propusă de tatăl său[33]. Cei doi fraţi eşuează pentru că soluţiile lor sunt „lumeşti", banale, în vreme ce fratele mai mare ezită, caută, porneşte la drum lung şi este mişcat de starea de degradare a templului, victimă a curgerii ireversibile a timpului. Pe acest fond al frământării şi căutării spirituale, tânărul este „iluminat" de însăşi statuia zeiţei Kannon care îi oferă în vis obiectele magice, de fapt cheia către sufletul bătrânului său tată.

În mod asemănător ar trebui să abordăm şi povestirea intitulată *Coada fazanului*, cu menţiunea că aici sunt implicate mai multe fiinţe supranaturale decât în povestirea anterioară. Povestirea începe prin prezentarea unei familii de bătrâni, care, în ciuda sărăciei, îşi doreau foarte mult un copil. Într-o zi, bătrânul a plecat să cumpere orez şi, pe drum, a dat peste un fazan prins într-o capcană. Făcându-i-se milă de el, l-a cumpărat de la vânător şi apoi i-a redat libertatea. A doua zi, bătrânii au fost vizitaţi de o fată care le-a cerut să o adopte, iar bătrânii au acceptat bucuroşi propunerea. În vremea aceea, în muntele Ariake locuia un demon numit Haichimen Dai-ō[34], care distruse aproape toate satele din jur. Auzind de necazurile oamenilor, împăratul l-a trimis pe Tamura, cel mai curajos dintre *shoguni* să ucidă demonul. A fost o luptă pe viaţă şi pe moarte, dar, în ciuda vitejiei sale, Tamura nu a putut doborî demonul. Obosit şi nedumerit, *shogunul* s-a hotărât să ceară ajutorul zeiţei Kannon şi aceasta i-a apărut în vis, spunându-i că monstrul nu poate fi răpus decât

[32] *Ibidem*, p. 138.
[33] *Ibidem*, p. 86.
[34] Marele-rege-cu-opt-feţe.

https://biblioteca-digitala.ro

cu săgeţile făcute din coada unei specii rare de fazan. Tamura a căutat în zadar să facă rost de penele despre care îi vorbise zeiţa. Cum demonul făcea în continuare ravagii, fata le-a mărturisit părinţilor adoptivi că ea era fazanul eliberat din capcană şi că a aşteptat un prilej să-i poată răsplăti, aşa că le-a oferit penele din coada ei pentru a confecţiona săgeţile. Cu ajutorul acelor săgeţi, Tamura a reuşit să ucidă demonul, recompensându-i cum se cuvine pe bătrânii care îi aduseseră penele. Trupul monstrului a fost tăiat în mai multe bucăţi care au fost îngropate în locuri diferite, pentru ca fiara să nu mai învie[35].

În ambele povestiri zeiţa Kannon apare în vis pentru a arăta calea către rezolvarea problemei din timpul zilei, însă, în prima povestire statuia sa este cea care îi dă tânărului obiectele cu ajutorul cărora va obţine bunăvoinţa tatălui, în timp ce, în cea de-a doua povestire, zeiţa apare ea însăşi în vis, îndrumându-l pe Tamura cum să doboare monstrul. O altă deosebire ar consta în legătura dintre cei care visează şi zeiţă: în primul caz, tânărul primeşte ajutorul direct din partea zeiţei, pe când în cel de-al doilea caz, zeiţa acţionează indirect, printr-un intermediar (fata-fazan). În acest fel, Kannon reuşeşte să facă legătura între două planuri aparent distanţate în povestire: cel al luptei cu demonul şi cel al răsplătirii bunătăţii bătrânului.

Accesul la înţelepciune este un proces complex, care se poate realiza după tipare diferite. Valenţele visului de tip revelaţie sunt, în primele exemple, o invitaţie la meditaţie asupra vieţii: în povestirea *Sărăcie*, ne aflăm într-un „prezent continuu", în care personajul principal îşi dă seama că nu poate schimba cu nimic starea de fapt de până atunci, în contrast cu povestirea *Firele albe* unde avem de-a face cu un personaj care începe să îşi exerseze privirea interioară, optând pentru inversarea coordonatelor materiale cu cele spirituale. În mod paradoxal, visul declanşează trezirea către şi într-o altfel de lume, de multe ori impunându-se remodelarea conştiinţei de sine, intrată în contact ireversibil cu conştiinţa celor din jur (*Un Bodhisattva luat prin surprindere*). Visul devine aşadar un instrument prin care se produce modificarea conştiinţei şi identităţii, fie că este vorba de propria conştiinţă (*Visul crescătorului de şoimi*), fie că duce la transformarea identităţii celorlalţi (*Un Bodhisattva luat prin surprindere*). În *Visul crescătorului de şoimi*, metamorfoza urmează o traiectorie care are ca puncte de reper visul şi căinţa. Prin capacitatea sa de sondare a celor mai ascunse cotloane ale sufletului, visul ne permite intuirea adevăratei „feţe" a celor din jur, aşa cum se întâmplă în povestirea *Un vas de cupru topit*. Presupunerea că un vis pe care altcineva îl are despre noi se adevereşte pare să se bazeze pe ideea că ceilalţi pot judeca mai obiectiv decât noi înşine şi că, în somn, capacitatea intuitivă este mult mai ascuţită, căpătând valoare de predicţie[36].

În plus faţă de aceste elemente (invitaţia la meditaţie asupra vieţii şi revelarea adevăratei identităţi) visul aduce cu sine o explicaţie, ca în povestirile despre

[35] Angela Hondru, *op. cit.*, p. 176.

[36] Erich Fromm, *The Forgotten Language*, Grove Press, New York, 1957, p. 128.

https://biblioteca-digitala.ro

statuia lui Buddha din Saihōji. Deşi nu este dorită sau căutată, explicaţia vine dinspre zeu spre om, transformându-l pe acesta din urmă dintr-un simplu subiect pasiv într-un purtător de conştiinţă superioară, care se căieşte pentru faptele sale şi care îşi anulează lăcomia prin credinţă. Pe lângă suprapunerea vis-iluzie din această povestire, mai întâlnim un altfel de „înrudire", cea dintre presimţire şi vis, întrucât presimţirea activată în plan diurn este confirmată de visul din plan nocturn (*Părinţii fluturi*).

Totodată visul înlesneşte rezolvarea unor probleme aparent fără ieşire: împăratul care îşi caută un supus credincios (*Apărarea castelului Chihaya*), samuraiul care nu îşi poate învinge duşmanii (*Albina recunoscătoare*), boala soţiei, înfrângerea bursucilor care devastau satul (*Şaptezeci şi cinci de bursuci*) sau doborârea unui monstru (*Coada fazanului*), precum şi alegerea unui succesor demn (*Statuia lui Kannon*). Dacă în povestirea *Statuia lui Buddha din Saihōji*, răspunsul vine la o întrebare nerostită şi neconştientizată, în restul povestirilor de mai sus, personajul caută activ o soluţie la problemele sale. În plus, în două dintre povestiri, răspunsul apare pe fondul unei intense pregătiri spirituale realizate prin rugăciune, permiţându-se astfel contactul cu forţe spirituale superioare omului (*Şaptezeci şi cinci de bursuci*; povestirea despre însănătoşirea soţiei).

Dacă ar fi să sintetizăm aceste povestiri cu suport oniric într-una singură, care să le conţină pe toate, probabil cea mai indicată ar fi povestirea despre boala unui om, care, disperat că nimic nu îl poate vindeca, începe să se roage zeului local. După câteva zile, zeul îi apare în vis, sfătuindu-l să sară de la etajul templului din apropiere. Dispus să facă orice, bărbatul se aruncă de la etajul templului, dar, în urma impactului cu solul, ochii îi sar din cap şi i se rostogolesc în iarbă. Bâjbâind după ei, reuşeşte în cele din urmă să-i găsească şi să şi-i pună la loc, dar, în grabă, îi aşează cu pupilele spre interior[37]. Aşadar, răspunsul zeului este cât se poate de clar: salvarea vine numai prin exerciţiul privirii interioare, trezirea spirituală şi revelarea naturii umane eliberate de imperativele materialităţii.

„Viziunea asupra naturii visului a variat considerabil de-a lungul secolelor, în funcţie de diferitele tipuri de culturi. Însă fie că optăm să credem că visele sunt experienţe reale ale sufletului detaşat de corp în timpul somnului, fie că avem credinţa că visele sunt inspirate de zei sau spirite malefice, fie că asociem visele cu expresia pasiunilor noastre iraţionale, sau, dimpotrivă, cu forţe morale superioare, o singură idee pare să nu intre în sfera contradicţiilor: toate visele sunt purtătoare de semnificaţii şi de sensuri profunde"[38]. Visul rămâne încărcat de semnificaţii atâta vreme cât înglobează în sine un mesaj care poate fi înţeles dacă avem cheia cu care să facem traducerea, adică, parafrazând un citat din Talmud, „visul care nu este înţeles este ca o scrisoare ce nu a fost deschisă"[39].

---

[37] Ikeda Hiroko, *A Type Motif Index of Japanese Folk-literature*, FFC, vol. LXXXIX$_1$, Helsinki, 1979, p. 161.

[38] *Ibidem*, p. 24.

[39] *Ibidem*, p. 127.

https://biblioteca-digitala.ro

Dream as Illumination in Japanese Tales

(Abstract)

The dream in Oriental tales, particularly in Japanese folklore, is sometimes designed as a continuous state between waking and dreaming experience as in Chuang Tzu's butterfly example. Going beyond the dichotomy of waking/sleeping state, the dream could be a means of insight, either it is a way of reviewing one's own life and correcting the mistakes made in the past (*Little White Hairs*) or it is a way of looking deep down into one's soul (*Falconer's Dream*) or in other people's soul in order to attain knowledge of human nature (*A Nice Mug of Molten Copper*). Moreover, a problem apparently clueless in daytime seems to solve out during night (as answer to one's prayer, a god appears in one's dreams giving directions or even magical objects that prove handy afterwards: *The Statue of Kannon*; *The Siege of Chihaya Castle*). As a consequence, we can find a subtle relationship between dream, illusion and revelation, all these elements pointing to spiritual awakening and self awareness.

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

ONI IN JAPANESE CULTURE

MASHIMO ATSUSHI
Japonia

1. FOREWORD

Belief in Oni – demonic creatures that caught human beings and ate them alive – dates back to ancient times in Japan. People were afraid of Oni and did what they could to avoid them. If someone suddenly disappeared, leaving no trace behind, people would gossip about whether he was kidnapped by Oni or maybe devoured by them.

In this paper I will look into Japanese tales and legends of Oni as material for comparison with legends of Dracula in the Western World.

2. THE IMAGINARY APPEARANCE OF ONI

Needless to say, Oni are creatures of imaginary world; nevertheless their appearance was first described in detail in literary works of 12th century. In *Konjaku Monogatarishu,* a collection of narratives expounding Buddhist doctrine compiled in the 12th century, Oni were described as follows:

> "Height is one *jou* (approximately three meters), eyes glaring, flame burning from the giant mouth, fangs, sharp and long nails on fingers and toes. Hair bristled up. Body black and blue and green and such, wears no garment but a red loincloth. Some horned, some one-eyed, some many- handed, some one-legged, etc."

However, Oni's description was not always related in so much detail. In a topographical description dating back to the 8th century and thus one of the earliest documents in Japan, we can find a depiction of Oni devouring a peasant alive. It is safe to assume from it that Oni were thought to be human-eating creatures but as the story merely tells us the Oni were one-eyed it is not possible to infer more of their appearance.

In another early 9th century collection of narratives, *Nihon Ryouiki* (Spirits of Japan), which was strongly influenced by Chinese Buddhism and Taoism, Oni are pictured as man-bull creatures with human bodies and bull heads. Yet these were not the man-eating Oni, but Oni that guarded recesses of hell where, according to Buddhist worldview, evildoers went after death. Another story of the same

Anuar IEF, serie nouă, tom. 17, 2006. Bucureşti, p. 141–150
https://biblioteca-digitala.ro

collection tells of a man-eating Oni who appears in human form and marries a girl. During the wedding night people hear the girl's painful screams from the bedroom. The next morning, her parents enter the room to find that a head and one finger is all that is left of their daughter - everything else has been eaten by the demon. The narrative tells of the parents' grief at the horrible sight. Here as in many other tales, we are not told about the true form of the creature and this very ambiguity of Oni could make these cannibal demons even more terrifying for people of old. In fact, according to a 10th century dictionary, the word *Oni* was thought to be derived from the Chinese word *on"*, (to hide) and so the name itself pointed to mysterious nature of Oni as creatures concealed from human eyes.

From that time and until the emergence of the 12th century collection of stories mentioned above, there are few instances where Oni's appearance is described in detail. We can assume that a taboo existed on this subject which, when violated, could result in demonic attack on the offender. The appearance of Oni is thus not clear.

Probably, it was during this period (the Heian Era, 794–1185) when aristocracy played the central role both culturally and politically) that the image of Oni was developed. It evolved gradually under such influences as principles of Yin and Yang, Buddhism, and Shugendo (Japanese religion of mountain asceticism), and was also connected with fear of malevolent spirits and mighty ambivalent Gods, who could spread diseases as well as blessings.

The 12th century description quoted above was conveyed from generation to generation by oral tradition, in textual or art forms and survived in more or less similar form until today.

3. TIME OF ENCOUNTER

Now that we can imagine what Oni looked like, let us examine at what time people encountered these creatures.

From the time before the 8th century Japanese believed day and night to be completely different in terms of both space and time. In myths of Kojiki – a renowned historical monograph of the 8th century – there is a list of parts that compose the world divided and ruled by Gods. The world of night is mentioned as one the parts. Also in a song, appearing in one of Kojiki legends, night and day are counted as two separate days.

From that time on, day was conceived as the time for human activity while nighttime, on the other hand, was reserved for Gods. Accounts of Shinto rituals in Kojiki show that services inviting Gods were always conducted during the night. The fact that Gods are invited to visit Shinto rituals at night clearly shows that night was conceived as the time of divine activity.

People also thought that the Shinto Gods left the world of men in the morning, at the sound of the first rooster crow. For example, one poem in a Kojiki

https://biblioteca-digitala.ro

love story tells how a God courting a Goddess hears a rooster crow and has to leave her house.

Nighttime was not only the time of Gods - it was also perceived as time when malevolent spirits and ghosts were active. Even now, old men in remote villages tell tales of kappas[1]. Headless horses and pigs that they met during the night. Needless to say all these creatures are imaginary, bin storytellers often speak of them as if they were very real. These creatures were believed to roam freely at night from dusk, when things could not be seen clearly, until the first rooster crow of dawn.

Man-eating Oni are spirits of the same kind. In the Monogatari tales of the old Japan, as well as in the folklore legends and fables transmitted to our time by the oral tradition, Oni were said to be active during the nighttime and to leave this world at the first crow of the cock just as Gods do. In one tale Oni offers people the following deal. He proposes to finish an impracticable task of building a stone stairway of one thousand steps on a mountain. If he manages to complete the work until dawn, people have to grant him any wish in return. Oni sets to work right away and works with astonishing speed. People realize that the work is about to complete in time and shrewdly save themselves by making a rooster crow before dawn and Oni has to disappear. That is why, as the tale goes, there are only nine hundred ninety-nine steps in this stairway.

In ancient times any overwhelming natural phenomenon was attributed to divine agency. Thus, Gods were ambivalent in the sense that when properly worshipped, they performed their role as patrons of people, but people's neglect toward Gods never failed to invoke a fearful divine punishment. This religious notion prevailed for a long time and even now constitutes the cornerstone of Japanese culture.

Spirits, on the other hand, were perceived as inhabitants of the lower, merely burdensome class of creatures. While in general they were just a nuisance, sometimes they could still bring people happiness when someone with a sharp wit managed to get the better of them. In this aspect they are quite similar to Gods.

A similarity of nature between spirits and Gods and a comparatively close relationship between them has often been emphasized in research. From this perspective it is easy to see why Oni and Gods appear and disappear in the same manner.

Another interesting point is that Oni were said to appear once every month on a certain day. During that day many Oni walked around in lines and people refrained from leaving their houses after sunset. This belief is closely connected to the calendar system adopted from China together with the school of *yin-yang* thought.

[1] Kappa is a human-like creature with a plate on its head, a beak, a carapace on the back, and webbed feet that lives in rivers.

https://biblioteca-digitala.ro

4. THE PLACE OF ENCOUNTER

Where do people meet Oni?

In both legends and "true" stories of contemporary oral folklore, spirits appear at village borders, river bridges, or at the crossroads – boundaries of various sorts. Oni too were most often encountered at the bridges.

There are many stories involving Oni in Konjaku Monogatorishu: the 12th century literary work mentioned above. Here is the outline of one of them. One man took a bet to cross a lonely bridge far from people's dwellings to prove his courage, a bridge that, as rumor goes, had never been crossed before. When he came riding to the middle he found a beautiful woman, standing on the bridge. He first thought she was an Oni but then supposed she could have simply been left there by another rider and pity entered his heart. Deciding after all that none but Oni could be in such a place, he whipped the horse, and, ignoring her pleadings, hurried on. The woman gave an earth-shaking cry and pursued him. She tried to grab the horse by its hindquarters but luckily the hand slipped on the oil they were covered with. When the rider looked back he saw a fearsome Oni behind him.

The story continues and the man comes home and meets his death from the hand of the same Oni who was waiting there for him disguised as his younger brother. An important point here is that the place of encounter – the bridge – symbolizes the boundary between this and the other world.

Oni also showed themselves at Rashomon – the massive main gate of the Capital, dividing the inner and the outer worlds.

The tale of Rashomon Oni is told in an early 16th century Noh[2] play of the same name, *Rashomon*. This widely known legend runs as follows:

Rumors reach a shogun (high ranking samurai) that Oni lives in the gate of Rashomon located on the outskirts of the city. The brave man goes there and when he arrives at the gate someone grabs his helmet from behind. The man turns around, draws his sword and slashes at the unknown. The creature disappears into the cloud, leaving its arm behind. As a proof of his courage, general takes the arm back to his house and waits there. Oni, disguised as a woman, pays him a visit on the pretext of wanting to take a look at the hand. As soon as the shogun fulfills the wish, Oni abandons the disguise and, getting hold of his hand, disappears into the air once more.

A gate always divides and protects what is within from what is outside, and Rashomon, in the sense that it played this role for the whole city of Kyoto, was an especially important border. As such it was conceived as the place where men could and actually did encounter creatures from the other world.

Still, Oni do not always turn up at such borderlines. A good example can be found in the same story of Rashomon where Oni, in order to regain his arm,

[2] Noh is theatrical genre of medieval Japan.

https://biblioteca-digitala.ro

appears at the house of the shogun well inside the capital. One historical document of the early 10th century even tells of one instance of Oni appearing right next to the Emperor's Palace. Thus, Oni could unexpectedly cross borders and enter this world. Fear of such a sudden encounter troubled people for many years.

5. THE WORLD OF ONI

And now let us look into the beliefs surrounding the dwelling place of Oni, who often found their way into men's world and were so suddenly encountered. Tales of Oni are not necessarily keen on giving accounts of Oni's world but most narratives state either the mountains or the sea as Oni's abode. Japanese territory consists of several islands and unlike Rumania has no large plains. Mountain ranges tower near almost every town and village. The city of Kyoto, which served as the country capital from the end of the 8th century for 1100 years is surrounded by mountains ranging from two or three hundred to eight hundred meters on the west, east and north. Such mountains were perceived as another world – a world inhabited by Mountain Gods and other spirits, a world entirely different from that of men. Oni too were classified as one type of mountain spirit. In the 12th century Konjaku Monogatarish there is a tale of Oni who lived in an abandoned house up in the mountains. A woman traveler enters it to spend the night there and while she is asleep, Oni attempts to kill and eat them. The traveler has a very narrow escape. This Oni appeared before the woman traveler in the guise of an old lady and, looking at her baby, said: „Oh, it looks so tasty. I will eat just one bite".

Traveling in the old time Japan was a special event and most of it was done either for religious purposes or when traveling to a newly assigned place of duty. Even during the relatively quiet time from the early 17th until the late 19th centuries, travel by foot was quite an undertaking for many. Naturally, when traveling, people had to cross mountains and feared they could meet Oni when they pushed their way in too deep.

In a collection of narratives that came out somewhere between the late 12th and early 13th centuries, there is the following tale:

A long time ago an old man with a great lump on his cheek lost his way in the mountains and strayed into Oni's world. He hid himself from their view and watched as Oni were having a feast right before his eyes. Their dancing amused the man so much that he forgot himself and merrily joined them with an unusual dance. Oni were so amazed and delighted by his dancing that they made him promise to come and take part in their feast again, and to make sure he keeps his promise took the lump from his cheek. Another old man with a lump hears the story and tries to follow the example, but his poor dancing fails to impress Oni.

Enraged Oni take the lump left over from the first man and put it on the second so he ends up with lumps on both cheeks.

https://biblioteca-digitala.ro

In this story, the old man's special talent enabled him to procure Oni's help. As this example shows, people believed that even such horrible creatures as Oni could sometimes bring good fortune.

According to another view, Oni lived on an island far away in the ocean. From the time before the 8th century people believed in land of Gods very far across the sea, the origin land of life and rich harvests. The idea that Oni live on a distant island is closely related to this belief.

According to the 12th century Konjaku Monogatarishu, people on those faraway islands were cannibals. The tale in question does not make it clear if the inhabitants of the island were in fact Oni but it is surely possible to discern at least rudiments of this view here.

A tale presumably written in the late 16th century tells of a boy one *sun* high (approximately three centimeters) who is granted to his parents by Gods in return for their piety. The ship carrying him and the princess he is serving accidentally comes to an island inhabited by Oni. An Oni swallows him but the boy puts him to flight by his sword – a needle – and obtains a magic mallet that can provide its owner with any treasure. The idea that Oni Island is filled with treasures comes from the ancient beliefs mentioned above, that abundant crops and riches come from lands over the sea. It is owing to these beliefs that fearsome Oni came to be looked at as creatures that can in the end bring people good luck.

6. THE STORY OF SHUTENDOJI

Among many Oni stories there are some that emphasize their terrifying nature by describing their flesh-eating and blood-drinking practices. A good example is the following 14th century tale of Oni named Shutendoji. This story is told even today, though it has undergone many changes of both form and content.

In the early 11th century (this period served as the stage for many narratives of succeeding time and represented the Golden Age), beautiful ladies of the court started to disappear mysteriously. When people consulted augury about their whereabouts, they were told that the women were held captive far from the capital in an Oni castle, built in a mountain cave deep in the mountains. The Emperor ordered a shogun to subjugate the Oni, and the shogun and five men following him pushed their way into the mountain disguised as yamabushi (mountain warrior-priests). After a hard journey over the precipitous mountain paths and through the caves, the group finally reached the castle where they were quickly surrounded by Oni's subordinates. The news was reported to their chieftain, Shutendoji, and he invited them in.

Shutendoji appeared to the party in a whirl of warm wind. He looked like a fat man about forty, over one jou (about three meters) high, and with kappa haircut[3]

[3] A child's hairstyle. Fierce deities who served the guardian God of Buddhist Law and also boys who served at Buddhist temples had this hairstyle. According to contemporary research it is connected with the appearance of the fierce Gohoudouji who served the guardian God.

https://biblioteca-digitala.ro

over a handsome face. Oni held a banquet to greet the guests, inviting them to feast on bloody human limbs and wash them down with human blood. As the guests are entertained by songs and dancing, Shutendoji gets drowsy from the poisoned *sake* brought by the shogun and goes into the inner chamber to rest. The shogun and his followers set free the women who were held by Oni and so could not attend the feast. The women lead the group to the cave Shutendoji went to and look inside. He is sleeping spread-eagle in his real form, as a two jou (six meters) high Oni. The party manages to make their way in and, tightly tying thelimbs of the sleeping Oni with a chain first, cut his head with a sword. The fallen head jumps high up into the air and comes down at the shogun, trying to bite his head off, but the shogun escapes thanks to his helmet. Next, the group deals with the rest of the Oni, kills all and rescues the women. The handsome castle disappears and the party find themselves in a desolate cave, standing on the floor covered with numerous bones. The group returns in triumph to the Capital with the women.

One variation of the story offers an explanation of this Oni's name, Shutendoji. The characters of Shuten given here differ from the other versions: here the character for "drink" is substituted for one that can be read the same way but means "heaven". The explanation goes as follows. "They call this Oni Shutendoji because he is always drinking. What the characters are actually saying is *Sake-Drinking Boy*".

The dwelling of Shutendoji is said to be in the midst of mountains, far away from Kyoto. This idea comes from the notion we described in the previous chapter – the notion of another world existing deep in the mountains.

One point of interest is that, according to the narrative, the protagonist needs to go through a cave in order to reach the castle located in the other world. In one version of the text the cave length is said to be around ten jou (approximately 30 meters) but older versions give numbers from five or six Li (from 20 to 24 kilometers).

Japanese believed that caves were passages leading to the other world. One tale of the 14th century describes how the protagonist, also a shogun. goes through the cave to the other world and returns back to earth in the shape of snake. Another narrative similar to Shutendoji tells how a noble protagonist passes through a 50 Li long cave (about 200 kilometers) and enters Oni's land. In a 16th century story a cave in mount Fuji is said to lead to Jigoku: the place people go after death according to Buddhist worldview. Also in contemporary folklore we can find the notion that people can reach a different world through caves, a world full of riches.

The tale of Shutendoji is based on this concept. It is worth mentioning that the festivities at the castle take a form very similar to earthly customs, that of drinking and dancing. Also when Shutendoji appears in front of the shogun and his group, although he is three meters high and so is not exactly human, he still shows himself in a human-like form. As a rule, Oni disguise themselves as men to throw people off guard. That is why they sometimes appear as young and beautiful

https://biblioteca-digitala.ro

women or disguise themselves as a close relative such as mother or young brother of the person they are trying to deceive.

But in the case of Shutendoji there is no attempt at deception because Oni offers the guests human blood as a drink and human flesh for a dish.

The author here most probably based his description of Oni's feast simply on his image of human festivities. Shutendoji does not show his true form during the banquet not because he is pretending to be human but because he merely wants to conceal from humans his enormous strength. Now, the behavior of Shutendoji is depicted as extremely cruel. One text tells that Shutendoji "locked the women he kidnapped at the Capital in a small room in the castle, squeezed the blood from their bodies to make *sake*, tore their flesh off and made food of it". In the tale, when Shutendoji offers *sake* to the shogun, it is said to have a strong smell of blood. "Bring in something special for the guests to eat,' ordered Shutendoji and his men came with a piece of human thigh on a chopping board that looked so white and beautiful as if it was just cut off a living body. Men sprinkled it with salt and served".

7. IMAGE OF ONI AS FEEDING ON HUMAN FLESH AND BLOOD

From ancient times Chinese believed that dead could turn into Oni and attack the living to drink their blood or eat their flesh. These beliefs were based on folk Taoism and first started to appear in Chinese collections of narratives of the late 10th century but it is more than possible that such beliefs had a longer history and existed from before the 8th century.

It seems that among the documents mentioned above, the early 9th century collection Nihon Ryoiki is most closely connected to Chinese folk Taoism, and the image of Oni as a cannibal can also be attributed to the same influence. Still, this influence is not evident in the middle 8th century topographic description mentioned above and as for 12th century Konjaku Monogatarishu, most of Oni appearing there are not men who became Oni after death like their Chinese counterparts.

It is possible to conclude that the image of Oni as a cannibal was in fact influenced by Chinese Taoist beliefs, but unlike Chinese demons Ki, Japanese Oni came to be regarded as spirits of another world. Japanese written as well as oral tradition often mentions Oni "eating a man" or "eating human flesh" but apart from Shutendoji there are very few texts depicting Oni as drinking human blood. Naturally, when a man is eaten his blood is consumed together with the flesh, but descriptions specially stressing this point are very limited. In Konjaku Monogatarishu there is a story where Oni kills a wife by drenching her. We may interpret this story in the manner of Chinese vampire stories and conclude that she was killed because Oni drank all the blood out of her body. Still, there are but a few examples of this sort.

https://biblioteca-digitala.ro

8. BLOOD IN TRADITIONAL JAPANESE CULTURE

Blood pays a very important role in Romanian vampire stories. In Japanese Oni stories, on the other hand, not much attention is paid to drinking or sucking blood. Why?

Buddhism was introduced to Japan in the 6th century from Korea and gained its influence gradually. In the 8th century it was professed only by aristocrats and served as the guardian religion of the state but by the 9th century it had encompassed also the common folk.

Buddhism prohibited killing and eating such animals as wild boars, deer, wild birds and dogs. Nevertheless, according to recent archaeological findings, people actually ate such animals, as many bones of these animals excavated from a certain village site show. Hunters of this age who had to kill wild animals by occupation all kept tales of mythological origins that specially allowed them to kill prey; if not for these tales, hunting would not in fact have been a profession.

In the Buddhist worldview, the attribution of cannibalistic practices to Oni symbolizes their inhuman nature. One story in the enormous Buddhist scriptures, a story well known in Japan, tells of an evil woman who stole little babies and ate them. Buddha hides her own child from her so she realizes the suffering of her victims and becomes an ardent follower of Buddhism. By showing that even such an inhuman creature as this wicked woman could turn into a true believer, the story emphasizes holiness of Buddhism.

I would thus suppose that when Japanese people who believed in old Oni stories imagined being eaten by them, it was terrifying not only because of mere physical fear of pain and death but also because of strong religious connotations inherent in the picture.

Another important point is that although it seems that in the pre-Buhhhist period blood was thought to have magic powers, in Buddhism blood was avoided as filthy and impure. As Buddhism gained influence, the concept of impurity was attached to women because they shed blood during menstrual periods. Childbearing was interpreted as unclean and women were excluded from playing central roles in religious festivities. This same situation remains for old Japanese rites that are still performed nowadays. Also during Gion Matsuri, the most famous festival in Japan held in Kyoto, women are not allowed to sit on holy parade floats dedicated to the Gods.

As can be seen from the following passage, Buddhism stresses the suffering of a person who comes into contact with impurity of blood. According to Buddhism, one of the worlds after death is called Jigoku, where people who have committed evil deeds have to go after death and suffer for their sins. Here they have to climb a mountain covered with needles naked, or they have to boil in a gigantic caldron. One of the mechanisms of pain consists of a pond filled with blood. This is believed to be prepared for women who died while pregnant, and the

https://biblioteca-digitala.ro

pond is meant to be a place where the sinner suffers from having to touch impure blood. This imagined world was constructed in order to deliver an especially strong message about the impurity of blood to people.

The description of Shutendoji as not merely cannibalistic but also as a creature that drinks the blood of the living can be understood as an attempt to stress his inhuman qualities, by making him a being that drinks the most detestable, that which is so strictly avoided. Normally Oni can show their anti-human and inhuman nature by simply eating living flesh.

9. CONCLUSION

As stated above, Oni were terrifying creatures to the people of long ago. Fear of *becoming* one, however, was not less terrifying than the fear *of* them. Buddhism came to be teaching that those who nurtured very strong hatred for someone or who forgot themselves in material pursuits became Oni while alive. People were mortally afraid of becoming Oni, of suffering in their inhuman world. In one temple quite recently priests showed an Oni mask and told the following story of it during the service as an example of the holiness of their religion. They said that a mother-in-law out of animosity against her son's wife put the Oni mask on her face to scare the girl, but the mask got stuck to her face and could only be taken off with the help of a priest. Even then, the mask clung so tightly that some of the skin from her face came off together with it. The followers from a small village trembled with fear when they listened to this story.

There was a game in urban areas from the 17th through the 19th centuries where people would gather in the evening, light many candles and take turns telling ghost stories to each other. Each put out one candle after his story was finished and it was believed that after the last candle was blown out ghosts would appear. In this case, fear of spirits was turned into a mere game; but fear of Oni and other spirits, as well as the fear of turning into one of them, was real for a long time in the rural districts.

https://biblioteca-digitala.ro

JURNAL DE CĂLĂTORIE – ION IONESCU DE LA BRAD

RODICA RALIADE
Institutul de Etnografie şi Folclor „C. Brăiloiu"

În Evul Mediu, jurnalele de călătorie dezvăluiau tainele unor ţări necunoscute, ţinuturi exotice al căror miraj atrăgea aventurieri, neguţători sau exploratori dornici să dezlege enigmele unor pământuri îndepărtate, scriitura acestora împletind realul cu fantasticul. Adesea răspundeau însă unor imperative ştiinţifice. Aşa a fost cazul jurnalelor legendarului umanist din secolul al XVII-lea, Nicolae Milescu Spătarul. Pornit din mediul cultural al Ţărilor Române, însemnările călătoriilor sale vor acoperi necesitatea cunoaşterii complexe a unor spaţii siberiene şi din Extremul Orient.

Din a doua jumătate a secolului al XIX-lea, lumea cultural-ştiinţifică românească cunoaşte afirmarea unor generaţii de savanţi, scriitori şi cărturari, fondatori de instituţii, iniţiatori de curente, şcoli şi discipline de cercetare. Este perioada în care Ion Ionescu de la Brad (1818–1891) va iniţia, ca metodă de lucru modernă în ştiinţa românească, printre altele, şi jurnalul ştiinţific de tip monografic, unde consemna informaţii şi observaţii de teren. Agronom, economist, totodată primul statistician român, din 1894 membru de onoare al Academiei Române, Ion Ionescu de la Brad a fost întemeietorul ştiinţei agricole moderne în România, al economiei agrare şi al disciplinei de statistică naţională.

Prezentarea succintă a biografiei lui Ion Ionescu de la Brad ne va dezvălui experienţele ce au contribuit la formarea personalităţii sale ştiinţifice. Născut la Roman, copilăria şi-a petrecut-o la Schitul de la Brad, unde tatăl era administratorul averii mănăstireşti. Locurile de pe malul Siretului îi vor rămâne aproape de suflet întreaga viaţă, determinându-l ca după ani şi ani să se reîntoarcă la Brad şi să organizeze aici o fermă model. După absolvirea şcolii secundare de la „Trei Sfetite", se va număra printre studenţii Academiei Mihăilene. Domnitorul Mihail Sturza urmărea formarea de specialişti, profilul agricol fiind considerat de primă importanţă pentru dezvoltarea economică a ţării. La recomandarea profesorului Maissonable, rectorul academiei, domnitorul îl va sprijini să urmeze cursurile de la celebra Fermă-Şcoală de la Roville, de lângă Nancy, din Franţa. Aici, Ion Ionescu de la Brad va deveni adeptul călătoriilor ştiinţifice pe jos: „Sunt mai multe feluri de a călători: le-am încercat pe toate. Prima noastră călătorie în Vosgi, pe când studiam agricultura la Roville, a durat numai zece zile şi a fost foarte ostenitoare, căci călătoream pe jos şi cu sacul pe spinare. În acelaşi fel am călătorit vreo trei luni în Franţa nordică, în Belgia şi în Olanda, cu d. Berrault, profesor de agricultură la Roville; pe urmă în Alsacia şi, în fine, de două ori în

Anuar IEF, serie nouă, tom. 17, 2006, Bucureşti, p. 151–159

https://biblioteca-digitala.ro

Elveţia, în timp de trei luni; cele mai folositoare escursiuni agricole sunt acele cari se fac astfel..."[1]. La sfatul maestrului său, îşi va continua studiile la Facultatea de Economie Politică de la Sorbona, formându-se ca economist agricol. Întors în ţară, în 1841, devine administratorul moşiei domneşti de la Fântânele (fosta moşie Cioara). Cu scopul de a rentabiliza produsele româneşti pe pieţele din afară, va pleda pentru împletirea cercetării ştiinţifice cu practica agricolă şi zootehnică.

Evenimentele din 1848 îi vor marca existenţa. Chemat la Bucureşti de revoluţionari, va fi numit vicepreşedinte al Comisiei Proprietăţii a Guvernului Provizoriu al cărui secretar era Nicolae Bălcescu. În această calitate va propune un proiect de emancipare şi împroprietărire a ţăranilor. Comisia a fost dizolvată, fără să se ajungă la un acord între marii latifundiari şi ţărani. După înfrângerea revoluţiei, este arestat şi închis la Cotroceni, apoi trimis la Giurgiu şi expulzat la Constantinopol. Aici, ambasadorul guvernului muntean la Înalta Poartă, pe atunci Ion Ghica, şi întâiul interpret al Ambasadei Franţei, îl vor ajuta să fie primit în audienţă la Marele Vizir, moment hotărâtor al carierei sale. Problema economică a ţărănimii române, care locuia în ţinuturi ce aparţineau Imperiului Otoman, consta, în opinia lui Ion Ionescu de la Brad, în adecvarea unor măsuri fiscale. Marele Vizir a recunoscut valoarea propunerilor lui şi l-a sprijinit în cercetarea unor zone ale Imperiului Otoman.

În 1850, în paginile ziarului francez „Journal de Constantinople", la care Ion Ionescu de la Brad devenise colaborator, a apărut studiul în limba franceză *Excursion agricole dans la plaine de la Dobroudja*. În anul următor, 1851, a publicat, tot în limba franceză, studiul asupra Thessaliei, care îl va impune definitiv ca o autoritate ştiinţifică. Un român plecat odinioară dintr-un sat de pe Valea Siretului, şcolit apoi pe malurile Senei, este angajat de autorităţile turceşti pentru a le furniza date şi a găsi soluţii de ameliorare a agriculturii în imperiu. Prestigiul câştigat va determina numirea lui Ion Ionescu de la Brad ca director al Şcolii de agricultură şi membru în Consiliul de agricultură din Constantinopol.

Revenit în 1857 în Moldova, Cuza Vodă îl va numi, în 1859, director al „statisticei", calitate în care va organiza primul serviciu de statistică de la noi. Trecând în Muntenia, va scoate publicaţii de specialitate, întemeind presa agricolă naţională: „Jurnal de agricultură. Foaie periodică" (1857–1859), ulterior „Foaia de agricultură practică" (1859), Iaşi, iar apoi „Ţăranul român. Ediţiune ebdomadara. Jurnal politic, economic, literar şi comercial", Bucuresci, 1861–1863. Activitatea lui va fi considerată subversivă, pentru că pleda pentru împroprietărirea ţăranilor. Trecând peste voinţa lui Cuza, guvernul hotărăşte arestarea şi închiderea savantului la Mănăstirea Neamţului, deşi proiectul propus „era cât se poate de moderat şi de

[1] Ion Ionescu de la Brad. *Escursiune agricolă în Câmpia Dobrogei* de ... Vechi elev al şcoalei de la Roville. Traducţiune de pe scrierea în limba francesa publicata de autoriu in Constantinopoli la 1850. Bucuresci, Typariulu Tribunei Romane, Strada Biserica Enej. nr. 4, Casa Mazar-Pasa, 1879, p. 29; Ion Ionescu de la Brad, Academia Română. *Opere agricole*. Vol. I. Bucureşti, Editura Academiei Române, 1968, p. 62–63.

https://biblioteca-digitala.ro

înțelept"[2]. În 1864, Mihail Kogălniceanu și Al.I. Cuza vor reuși să impună reforma agrară, plecând de la programul elaborat de Ion Ionescu de la Brad.

De-a lungul anilor, Ion Ionescu de la Brad va îndruma agricultura pe căi noi, prin lecții ținute la Școala Normală, ulterior la școala particulară de agricultură pe care a deschis-o, ca și prin publicații, cercetări, monografii, expoziții și concursuri, prin tehnologizarea agriculturii, întemeierea instituțiilor destinate să fie centre pilot.

Preocupările atât de diverse ne fac aproape imposibilă surprinderea tuturor fațetelor științifice ale activității savantului, care, asemenea înaintașului său Nicolae Milescu Spătarul, își va face prin opera sa un renume european.

Prima ediție a lucrării *Excursion agricole dans la plaine de la Dobroudja*, apărută în 1850, a fost precedată de o dedicație făcută sultanului, cu un cuvânt înainte intitulat *Condițiile de care atârnă producerea bogățiilor în Turcia*. Lucrarea a cunoscut o traducere făcută chiar de autor, în 1879[3]; o altă variantă, cea semnată de Florica Mihăilescu, apare în „Analele Dobrogei. Revista Societății Culturale Dobrogene", an III(1924), nr. 1. Versiunea Floricăi Mihăilescu va fi republicată în ediția de *Opere* (1943), scoasă de Societatea Inginerilor Agronomi, cu un studiu introductiv de prof. Gh. Ionescu-Șișești. O reeditare a traducerii autorului a apărut în 1968, în volumul Ion Ionescu de la Brad, *Opere agricole*[4]. În acea epocă, Dobrogea aparținea Imperiului Otoman, cuprinzând și județele din sud, Bazargicul și Balcicul. Acestei ediții (1968) îi lipsesc subcapitolele referitoare la localitățile aflate azi pe teritoriul statului bulgar.

Scrierea dedicată Dobrogei are o certă importanță documentară pentru etnologi, istorici, lingviști, geografi, sociologi ș.a., autorul inițiind o lucrare științifică unde jurnalul se intersectează cu monografia, importantele informații de teren fiind grupate nu cronologic, ci tematic. Documentul informațional reface itinerariul, urmând localitățile vizitate, cu evidențierea anumitor problematici comune fără ca autorul să alunece în impresionism subiectiv. Lucrarea devansează moda lansată prin anii 1860 de ASTRA, a monografiilor sătești. Studiul poate fi considerat de cercetătorii de azi ca debut al scrierilor de etnologie agrară, fără a fi limitativ agrar. Pe alocuri regăsim chiar spiritul reportajelor și tabletelor de mai târziu semnate de Geo Bogza și Tudor Arghezi, dedicate Dobrogei.

Ne vom opri pentru început asupra titlurilor capitolelor lucrării, pentru a ne face o idee despre modul sistematic de abordare a cercetării de teren:

Precuvântare. Privire generală asupra condițiunilor producțiunei avuțiilor în Turcia; Varna; O zi de călătorie în Dobrogea; Dobrogea; Porturile Dobrogei pe țărmii Mării Negre (Pazargik; Balgik; Cavarna; Fanalul [farul n.n.]; *Mangalia;*

[2] Societatea Inginerilor Agronomi. Ion Ionescu de la Brad, *Opere*, Vol. II. Studiu introductiv de prof. Gh. Ionescu-Șișești, *Escursiune agricolă în Dobrogea*, 1850. Traducțiune de Florica Mihăilescu, 1943, p. XIII.

[3] Vezi nota 1.

[4] *Ibidem*.

https://biblioteca-digitala.ro

Kiustenge (Constanța n.n.); Linia de la Kiustenge la Cernavodă; Cernavodă (Bogaz-Kioy);. Porturile Dobrogei (Pe Dunăre); Proiect pentru căile de comunicație în Dobrogea și într-o parte a Bulgariei; Solul; Clima și temperatura; Topografia; Populația; Starea proprietății; Sistema de economie rurală în Dobrogea; Administrațiunea; Contribuțiunile și dijmele; Mocanii.

Metodologic, autorul consideră că „sunt două moduri de a scrie călătoriile științifice; primul constă în a nara zi cu zi ceea ce se observă, secundul în a prezenta totalul observațiunilor, urmând nu cursul timpului, ci legătura materiilor ce se expun în capitole. Vom urma ambele metode, care au, amândouă, avantajele și inconvenientele lor; nu vom publica însă decât *ceea ce vom crede util pentru prosperitatea țării* [s.n.], conformându-ne în aceasta cu a doua metodă"[5].

Cu alte cuvinte, cercetătorul își asumă responsabilitatea de a transmite numai datele cu acoperire științifică, operând o selecție a informațiilor, impunându-se spiritul critic, aplicat documentului de teren.

O altă noutate, pentru acea dată, o reprezintă munca în echipă. În aceste drumuri dobrogene, făcute pe propria sa cheltuială, Ion Ionescu de la Brad a ținut să efectueze ancheta de teren însoțit de inginerul civil Ioranu, deschizând drum cercetării interdisciplinare. Așa s-a putut realiza completarea și actualizarea hărților existente, ca și desenarea hărții etnografice de la sfârșitul studiului. Mai mult, capitolul legat de populație este însoțit de tabele statistice cu etniile locuitoare în Dobrogea, cu date precise legate de țăranii români. Folclorul local nu a intrat în sfera de interes a lui Ion Ionescu de la Brad. Valoarea științifică a lucrării marelui economist constă în faptul că nu a făcut descriptivism factologic, ci a avut o abordare vizionară a problematicilor socio-economice ale spațiului studiat, cu importanță, printre altele, și pentru istoria științei etnologice agrare.

Din perspectiva cercetătorului de azi, observațiile despre ***zonă, locuințe, așezări, comerț*** au și ***valoare etnografică***. Varna, Silistra și Niș formau departamentele Dobrogei, a căror arondismente, numite cazale, erau guvernate de mudiri. Multe sate însemnate pe hărți vechi, la acea dată nu mai existau. Dintre acestea, unele localități erau turcești, altele tătărești și multe românești. ***Materialul este primul document cert asupra românilor în Dobrogea*** (s.n.).

Prezentarea locurilor se face pe baza informațiilor geografice, istorice, etnografice, lingvistice (explicarea toponimelor): „În partea în care se numește în general Dobrogea, sunt mai multe arondismente având terenurile acoperite cu păduri și altele care sînt cu totul lipsite de arbori. Această din urmă parte se numește Dobrogea, vorbă turcească care semnifică țara fără arbori, pe când cealaltă parte, unde sânt păduri se numește Deli-Orman, vorbă turcească care însemnează țara acoperită de mari păduri. Arondismentele Dobrogei sânt: Bazargic, Balcic, Mangalia, Kiustenge (Constanța n.n.), Babadag, Tulcea, Isaccea, Măcin, Hârșova; cazalul Alfate este arondismentul de tranziție între Dobrogea și Deli-Orman. În

[5] Ion Ionescu de la Brad, *Opere agricole*, Vol. I, p. 61.

https://biblioteca-digitala.ro

Deli-Orman se găsesc arondismentele Silistra, Cerdac, Topcea, Omu-Faki şi Caban-Tator, unde se află, lângă Hârşova [la Cetaiorman], capul [căpetenia, *n.n.*] tătarilor, Amurxa-bey"[6]. *O zi de călătorie în Dobrogea* se deschide cu un pasaj omis în ediţia din 1968. Redăm mai jos acest fragment, pentru punctul de vedere al autorului, în legătură cu rolul factorilor de decizie, în promovarea agriculturii:

„Cu toată influenţa obiceiurilor adânc înrădăcinate în masa producătorilor din Imperiul Otoman, nevoi noi au ieşit la iveală şi au cerut instituţii, care nu vor întârzia să prefacă Turcia într-o ţară bogată şi puternică. Pe măsură ce se înaintează în cunoaşterea nevoilor şi resurselor imperiului, ţara va fi prevăzută, fără îndoială, cu legi folositoare şi solide, printre care cele mai importante sunt acele care privesc producţia bogăţiilor; astfel agricultura nu poate înflori decât dacă este sprijinită în chip particular şi statornic de către guvern". Aflăm că „primul sat al acestui ţinut fără păduri este Aiorman, care are 40 de case, zidite cu piatră, fără ciment"[7]. Ocupaţia principală este creşterea vitelor. Elementul vital, apa, se obţine cu greu, din pânza freatică:

„Prin ajutorul puţurilor se scoate acum apa pentru a se adăpa numeroasele turme ale acestei ţări, a cării agricultură se mărgineşte mai mult cu păşunare decât cu munca câmpului. Puţurile sunt foarte profunde şi se scoate din ele apa într-un mod special acestor ţări. La un manegiu format de 4 braţe, se înhamă un cal, care, învârtindu-se, scoate apa într-un sac de piele legat de o frânghie ce se înfăşoară pe o pârghie pusă lângă fântână. Adâncimea puţului de la Aiorman este de 25 metri; un puţ costă 700–10 000 lei turceşti"[8].

În egală măsură economist şi agronom de formaţie, Ion Ionescu de la Brad face observaţii asupra ***comerţului*** maritim şi de uscat, a schimbului de mărfuri, a centrelor şi drumurilor comerciale. Prezintă oraşele maritime vizitate de-a lungul ţărmului Mării Negre, evidenţiind importanţa pe care sunt destinate a o dobândi pe viitor localităţile-porturi. **Kiustenge** [Constanţa, n.n.] este „un oraş vechi, comercial, edificat de genovezi", pe care călătorii îl găsesc neglijat, neîngrijit. Din lipsa amenajărilor portuare, navele ancorate erau lipsite de adăpost, fiind în pericol de a fi scufundate. Aici nu se încărcau decât 8–10 nave cu grâu sau cu orz. Ion Ionescu de la Brad introduce în jurnalul său elemente de ***prognoză economică***; apreciază că oraşul Kiustenge „este chemat a juca un mare rol în comerţul Orientului cu Occidentul", datorită poziţiei de port la mare aflat la cea mai mică distanţă de Dunăre. Pentru o bună orientare a navelor, la intrarea în port sunt necesare modernizări şi renovări. Fanalul [farul, n.n.] aflat între Cavarna şi Mangalia, lângă satul Sabla, neutilizat de la pierderea de către turci, pe atunci, a unei părţi din Crimeia, „cu o cheltuială de 5–6000 lei se poate restaura dacă se vor decide a face cheltuielile necesare pentru luminat, în interesul navigatorilor pe

[6] *Ibidem*, p. 63.
[7] *Ibidem*, p. 62.
[8] *Ibidem*.

https://biblioteca-digitala.ro

Marea Neagră şi al comerţului, nu numai al Turciei, dar şi al tuturor celorlalte ţări"[9]. Autorul, fără a da amănunte, precizează că în interiorul Dobrogei comerţul se desfăşura doar în două târguri, la Bazargic şi Carasu, dar acesta din urmă „nu mai există decât cu numele, nicio casă nu se mai găseşte"[10].

Scopul cu care autorul notează aceste informaţii este acela de a furniza date utile în vederea realizării de proiecte pentru dezvoltarea zonei.

Într-o perioadă în care nu exista conştientizarea valorilor ***patrimoniului material***, călătorul-cercetător se arată preocupat de construcţii portuare de importanţă locală, cu valoare arheologică. Conservarea şi refacerea vechilor amenajări de protecţie a oraşelor porturi, ar avea o dublă valoare, istorică şi comercială.

„Hadji-Mehemet Aga, bătrân octogenar, ne-a spus că moşu-său a văzut murul [zidul, n.n.] care adăpostea altă dată corăbiile ce se aflau în portul Mangaliei, în contra tuturor vânturilor Mării Negre. Murul construit în mare avea o grosime aşa de mare încât două căruţe puteau merge la linia pe capul lui. Pe el se aflau figure de marmoră ca acelea care decorează portul Civita-Vecchia. Facerea acestui mur e f. veche; azi e la două picioare sub mare şi când marea e liniştită, se vede oricare din părţile murului. Aceşti muri cari adăposteau portul Mangalia începe din partea oraşului numită Kiste-Buroà şi înaintează în mare până la o distanţă de 80 de m; apoi lasă un loc gol, poartă prin care intrau navele în port, se prelungeşte până lângă lacul Mangalia care comunică cu marea, înaintând spre uscat la o distanţă de o zi de mers"[11]. Dezvoltarea comerţului impunea amenajarea porturilor neadăpostite natural, Kiustenge, Varna, Mangalia şi Cavarna, pentru care „ar trebui numai să se construiască un mur de 150 de metri în lungime, în mare, plecând din punctul unde există vechile ruine ale unui astfel de adăpost"[12].

Vechile căi de comunicaţie, precum linia de la Kiustenge la Cernavodă, dovedesc prioritatea acordată de antici unor trasee comerciale: „Urmele pe cari cei vechi ne-au lăsat din drumurile de piatră atestă importanţa pe care o dădeau comunicaţiunii între Dunăre şi Marea Neagră"[13], ceea ce impune modernizarea localităţii Cernavodă (Bogaz-Kioy). Autorul descrie şi canalul natural de comunicare între lacul Carasu şi Dunăre, precizând că al doilea centru de schimb, unde se ţin de două ori pe an două din cele mai importante târguri ale Dunării, este Carasu.

Capitolul *Porturile Dobrogei pe Dunăre* prilejuieşte o descriere a traseului fluvial, de la Orşova până la vărsarea fluviului în mare, cu amănunte legate de comerţul dunărean. Exportul este dominat de cererea de piele, seu, lână, cereale, dar şi aceea de lipitori, vietăţi de apă foarte căutate pe atunci în Occident. „Grâul,

[9] *Ibidem*, p. 64.
[10] *Ibidem*, p. 65.
[11] Idem, *Escursiune agricolă...*, 1879, p. 45.
[12] Idem, *Opere...*, Vol. I, p. 66.
[13] *Ibidem*.

https://biblioteca-digitala.ro

porumbul, seul, untul şi toate celelalte producte ale muncii şi agriculturii pastorale sunt transportate de nave cu pânză la Vidin şi până la Tulcea"[14].

Capitolul *Proiect pentru căile de comunicaţie în Dobrogea...* aduce informaţii legate de lungimea reţelei de drumuri cu precizarea distanţei dintre toate localităţile situate pe ţărmul Dunării şi atenţionează: „În fine, trebuinţa cea mai urgentă pe care vor trebui să o satisfacem în căile de comunicaţii ale acestei ţări fiind de a stabili comunicaţia între Danubiu şi Marea Neagră..."[15].

În *Topografia* dobrogeană, autorul identifică vechile cetăţi greceşti şi romane din zonă, precizând unde se află ruine antice. Nu trece cu vederea valoarea etnologică şi istorică a datelor furnizate de cimitirele din localităţile părăsite şi a movilelor de pământ ce au servit odinioară ca hotar al proprietăţilor. Pe baza amplasamentelor acestor movile, se puteau reconstitui vechile demarcaţii dintre moşii. Tabelul *Topografia Dobrogei veche şi modernă* cuprinde indici alfabetici cu satele existente (388), cu numărul de familii (15.764) şi satele dispărute (65).

Populaţiunea aduce în atenţia cititorilor date demografice, cu atât mai interesante cu cât Dobrogea era o zonă primitoare, unde soseau diferite etnii. Autorul include un tabel intitulat *Etnografia Dobrogei*, cu rubricile: *Departamente*; *Arondismente*; *Numărul satelor*; *Numele cazalului*; *Numărul familiilor de diferite naţionalităţi* (turci, tătari, români, bulgari, lipoveni, cazaci, greci, egipteni, arabi, germani, armeni, evrei); *Suma totală a tuturor familiilor*.

Ţinut de colonişti, Dobrogea adăpostea familii aparţinătoare unor religii şi naţionalităţi diverse. „Împinşi de nevoia imperioasă de a-şi găsi un adăpost şi o bucată de pâine, douăsprezece naţionalităţi au găsit în această ţară, nu numai strictul necesar pentru trai, dar şi mijloacele de a-şi face oarecare avere". Un alt aspect ştiinţific, precizarea numărului acestor familii „este primul rezultat al lucrării noastre statistice". Rezultatul era că „turcii şi românii sunt cei mai numeroşi şi cei mai vechi locuitori ai Dobrogei", „importanţa numerică a tătarilor ocupând un al treilea rang"[16]. În capitolul despre Bazargic, aflăm cât de dificilă este realizarea recensămintelor şi care este structura etnică şi confesională a locuitorilor: „În oraşul Bazargic sunt 740 case locuite de turci, 110 bulgari, 50 de armeni şi 40 de ţigani. Nu poţi obţine nicăieri date statistice precise, pentru că aici se numără numai casele şi bărbaţii. Femeile nu contează în statistică. Putem, fără să ne îndepărtăm prea mult de adevăr, să socotim că în fiecare casă sunt 5 suflete. În felul acesta Bazargicul ar avea cam 5600 locuitori"[17].

Cercetătorul pune în discuţie o etnie defavorizată, cea a ţiganilor. Situaţia economică este factor determinant al poziţiei sociale, aceasta putând influenţa pozitiv lectura identitară, cu condiţia ca cei vizaţi să fie integraţi etic-comportamental: „Ţiganii aşezaţi în acest oraş ne-au atras într-un chip special

[14] *Ibidem*, p. 70.
[15] *Ibidem*, p. 75.
[16] Idem, *Escursiune agricolă...*, 1924, p. 152.
[17] *Ibidem*, p. 117.

https://biblioteca-digitala.ro

atenţia; ei sunt creştini, vorbesc limba turcă, sunt bine situaţi, curaţi şi bogaţi, iar din punct de vedere moral, sunt mai presus de naţiunea dominantă. Am stat la hanul unui ţigan numit Marin, care ne-a mobilat pe loc o cameră pentru noi. S-a dovedit astfel tot atât de ospitalier ca şi turcii, cari, în satele lor, au mare atenţie pentru musafiri. Obişnuiţi cu starea decăzută a ţiganilor în celelalte ţări, ne-a mirat purtarea lui Marin, lucru care ne-a făcut să-l socotim ca pe un frate, ca pe un compatriot. Ţiganul degradat, redus în stare de sclavie, sărac, pe jumătate gol, nu-i o fiinţă inferioară nouă, noi l-am adus în acest hal, are şi el instinctul bunului trai şi, tocmai în această Turcie hulită de calomniatori şi ignoranţi, el a putut să se bucure de libertatea civilă cea mai completă, atât de iubită de cei ce au luptat şi luptă pentru a ajunge la ea"[18].

Apariţia sau dispariţia aşezărilor este un fenomen cauzat de mişcarea de populaţie. În urma războaielor, „din treizeci şi cinci de sate din arondismentul Kiustenge, abia am găsit vreo zece, şi acestea nu ne prezintă aproape decât numai cimitire, lucru la care nu ne aşteptam"[19].

Starea proprietăţii include un *Tabel sinoptic al situaţiei locuitorilor români din Dobrogea,* din cele 71 de sate româneşti, cu date statistice despre repartizarea românilor pe cazale, sate, cu numărul pe categorii de vârstă şi sex, cu avutul în animale (boi, cai, animale lânoase, bivoli, râmători), stupi. Studiul dă la iveală, prin aceste statistici, date legate de colonizări, o atenţie aparte acordând situţiei speciale a ciobanilor ardeleni, veniţi în Dobrogea temporar sau definitiv. Ultimul capitol, intitulat *Mocanii*, este dedicat acestor păstori „sosiţi din Transilvania (Sălişte, Siliştea, Valea Telecea, Galicea, Răşinari, Poenaru, Redeni ş.a.) [care] vin pe la finele toamnei în Dobrogea pentru a ierna cu turmele"[20].

Economistul pune în discuţie dubla impozitare a mocanilor, atât de către Imperiul Habsburgic, cât şi de funcţionarii turci. Consideră că pentru tezaurul Imperiului Otoman, benefică ar fi rezumarea la plata arendei pentru pământul ce urmează să-l folosească. Propunerile cercetătorului pentru impozitarea în folosul statului, cu repercusiuni economice benefice asupra ambelor părţi, surprind prin logica de bun-simţ a soluţiilor.

„A rezolva această cestiune este a pune capăt luptelor dintre autorităţile austriece şi cele turceşti, este a fixa poziţiunea acestor oameni cari, găsind în Dobrogia pământ în abundenţă şi circumstanţe favorabile, preferă această ţară Transilvaniei. Sunt ei liberi de a dispune de ei înşişi cum le-ar place, de se însura, de a se fixa în Dobrogia şi de a deveni supuşi otomani? Autorităţile otomane răspund că omul e liber de a răspunde de el, de a-şi alege un loc, o ţară unde se poate trăi mai cu înlesnire, de a se fixa într-o ţară unde contribuţiunile şi celelalte dări sunt uşuri [uşoare] şi prin urmare e liber de a deveni raia"[21]. Autorul preconiza

[18] *Ibidem.*

[19] Idem, *Opere*..., 1968, p. 63.

[20] Idem, p. 101.

[21] Idem, *Escursiune agricolă*..., 1879, p. 128.

https://biblioteca-digitala.ro

să scrie şi partea a doua a jurnalului monografic dobrogean, unde urma să aducă noi date despre coloniştii din Dobrogea, ca şi despre tehnicile agrare folosite aici. *Excursion agricole dans la plaine de la Dobroudja* are o importanţă documentară aparte prin interdisciplinaritatea observaţiilor, modernismul ştiinţific şi prognozele economice ale autorului, ce uimesc prin clarviziune, depăşind veacul în care a trăit. Astăzi jurnalul dobrogean se încadrează atât în sfera etnologiei agrare, cât şi a etnologiei şi sociologiei migraţiei, a statisticii demografice ş.a. El se înscrie în categoria cărţilor pe care oricine şi oricând o va citi cu bucuria unei lecturi interesante şi, în acelaşi timp, atractive.

BIBLIOGRAFIE

Ion Ionescu [de la Brad]. *Escursiune agricolă în Câmpia Dobrogei*, de ... Vechi elev al şcoalei de la Roville. Traducţiune de pe scrierea în limba francesa publicata de autoriu in Constantinopoli la 1850, Bucuresci, Typariulu Tribunei Romane, Strada Biserica Enj, nr. 4, Casa Mazar-Pasa, 1879.

Ion Ionescu de la Brad, *Escursiune agricolă în Dobrogea*, 1850. Traducţiune de Florica Mihăilescu. în „Analele Dobrogei. Revista Societăţii Culturale Dobrogene", an III (1924), nr. 1.

Ion Ionescu de la Brad, *Escursiune agricolă în Dobrogea*, 1850. Traducţiune de Florica Mihăilescu. în *Opere* Vol. II. Societatea Inginerilor Agronomi. Studiu introductiv de prof. Gh. Ionescu-Şişeşti. 1943.

Ion Ionescu de la Brad, Academia Română. *Opere agricole*. Vol. I, Bucureşti, E.A.R., 1968.

Ion Ionescu de la Brad – Travel Diary

(Abstract)

Ion Ionescu de la Brad (1818–1891) was the founder of the modern agricultural science, of the agricultural economy and of the national statistics in Romania. In his paper „Excursion agricole dans la plaine de la Dobrudja", published in „Journal de Constantinople" (1850), the scientific travel diary is firstly used as a modern method in the Romanian social sciences. The diary presented in this study is the first clear document on the Romanians in Dobrogea. The author brings information about the ethnography, the topography, the demography, etc of Dobrogea, giving statistical data concerning the population (ethnical groups, religion, occupation, sex, age). The value of this dairy also consists in the author's economic prognosis and in its interdisciplinary approach which give it a far fetched perspective.

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

DUNĂREA CULTURALĂ

SABINA ISPAS
Institutul de Etnografie şi Folclor „C. Brăiloiu"

Dunărea este o prezenţă unică pentru centrul şi sud-estul Europei. Ea este atât de personalizată, încât poate fi încadrată printre modelele arhetipale. Este un spaţiu în care se concentrează evenimente şi spre care se îndreaptă eroi, punte de trecere şi, în acelaşi timp, graniţă, loc în care se întâlnesc culturile, cooperează, dar se şi războiesc. Pentru identitatea românească marele fluviu este axa faţă de care se identifică cele două ramuri ale romanităţii orientale: românii de la nord şi de la sud de Dunăre. Prin apa veşnic mişcătoare, care adună şi duce spre vărsare mari râuri ale Europei, ea uneşte continentul cu restul planetei şi devine purtătoarea tuturor acelor identităţi care au apărut şi s-au dezvoltat pe malurile ei. Textul unui cunoscut cântec popular românesc numeşte Dunărea un „drum fără pulbere" care, ca orice drum, îi conduce pe cei care îl urmează spre alte ţinuturi şi o mai numeşte „călătoare", ca pe orice persoană care străbate distanţele şi cunoaşte lumi şi tradiţii diverse.

„[...] Istoria românească nu ar putea fi înţeleasă fără să se ţină seamă de drumurile şi influenţele care se încrucişează pe teritoriul unde ea a evoluat, astfel încât l-au făcut o adevărată răscruce a civilizaţiilor şi a negoţului"[1]. În consonanţă cu afirmaţiile istoricului român Gh. Brătianu, credem că nu se poate înţelege, cu adevărat, sistemul folclorului românesc fără a ţine cont de drumurile şi influenţele care s-au întâlnit pe teritoriul pe care acesta s-a creat. Aşadar, nu ne vom înţelege în profunzimi şi nu-i vom cunoaşte pe ceilalţi, pe deplin, dacă nu vom avea în vedere rolul pe care l-a avut, în istoria României, acest mare „drum de apă".

Civilizaţii cunoscute ale lumii s-au concentrat în jurul marilor cursuri de apă. Delta Dunării, născută în locul întâlnirii acestui fluviu european cu Marea Neagră, alcătuieşte unul dintre „triunghiurile fertile" importante, alături de cele ale Nilului, Tigrului şi Eufratului, Gangelui etc.

Hesiod este unul dintre cei dintâi scriitori antici care aminteşte Dunărea în lucrările lui. În *Theogonia* el prezintă genealogia apelor pământului. Fii lui Okeanos, născuţi de zeiţa Thetis, sunt râurile: Nil, Alpheus, Eridan, Strumon, Meandros, Skamandros şi *Istros*, cel cu „ape frumoase". Fratele sfântului Grigore de Nazians (AD 350) credea că Dunărea (care se spune că era numită de el Tisson) este unul dintre râurile care izvorăsc de sub grădina Edenului, alături de Geon,

[1] Gh. Brătianu, *Marea Neagră de la origini până la cucerirea otomană*, vol. 1–2, Bucureşti, 1988, p. 87.

Anuar IEF, serie nouă, tom. 17, 2006, Bucureşti, p. 161–166

https://biblioteca-digitala.ro

Tigru şi Eufrat. Grecii numeau acest curs de apă *Istros*, romanii, *Danubius*, iar goţii, *Donau*. Iarna, apele fluviului îngheţau, trecând din „starea lichidă în cea solidă", dând naştere unor veritabile punţi pe care puteau traversa trupele romane spre Tracia şi Iliria. Jordanes ne informează că în limba besilor apa era numită *Hister*. Cunoscutul geograf al Antichităţii, Strabo, în jurul anului 80 AD, scrie că romanii numeau partea superioară a cursului fluviului, de la izvoare până la Porţile de Fier, *Danubius*, în timp ce partea inferioară, de la Cazane până la vărsare, pe pământul getic, era numită *Istros*. Istoricul armean din sec. al IV-lea AD, Moisi Khorev, menţionează un „curent" cu numele de *Tanup*. Plângându-şi soarta nefericită, poetul Ovidiu scrie despre „Istrul cel cu două nume", „binominis Ister". După scrierile poetului antic Pysander, Delta Dunării a oferit refugiu argonauţilor. În sec. al III-lea AD, este prezentată imaginea apei îngheţate, devenită punte pentru trecerea cailor şi călăreţilor romani. Faptul că o parte a anului apa fluviului îngheţa oferea ocazia locuitorilor din dreapta şi din stânga apei să intre în contact direct repetat, să comunice, să facă schimburi comerciale, dar să şi proiecteze şi să realizeze invazii. Sunt atestate chiar istorii de dragoste romantice, închegate între tinerii locuitori de pe malurile drept şi stâng ale apei. Un text de cântec popular care circulă în sudul României, în zona subcarpatică şi în sudul Transilvaniei aminteşte chiar acest moment al anului: „Frunză verde viorea, / Spune, pui de turturea, / *Îngheţată-i Dunărea?* [s.n.] / Să treacă neica pe ea, / Cu trei cai alăturea: / Unu-i roşu ca focu, / Altu-i negru ca corbu, / Cel care-i neica călare, / Pintenog de trei picioare"[2].

În *Istoria naturală*, Plinius aminteşte un peşte „negru" care trăia în apele Dunării şi era otrăvitor. Un peşte legendar, cu dimensiuni colosale, care îneacă pe cei care cutează să-i calce împărăţia de ape, este constant prezent în folclorul românesc, în colindul de pescar, în balada lui Antofiţă, fiul vătafului de pescari Vioară, în legende[3]. Dimensiunea peştelui legendar pe care intenţionează să-l prindă Antofiţă este sugerată de textul poetic: „Mândru peşte ca să-mi prind,/ Cu carnea nunta nuntesc, / Cu oase casa lănţuiesc, / Cu solzii le şândrilesc, / Cu sânge le zugrăvesc"[4].

Unii dintre marii cuceritori ai lumii au considerat trecerea Dunării o datorie eroică. Regele persan Darius a început expediţia contra sciţilor (509 BC), a trecut Dunărea printr-un loc prielnic şi a fost întâmpinat de localnici cu daruri: o vrabie, un şoarece, o broască şi cinci săgeţi. Sensul acestui dar-şaradă era următorul: de nu veţi zbura ca pasărea, nu vă veţi ascunde în pământ ca şoarecele, nu veţi înota ca o broască, veţi fi ucişi de săgeţile noastre. Alexandru cel Mare, eroul cu ale cărui

[2] Sabina Ispas, Doina Truţă. *Lirica de dragoste. Index motivic şi tipologic*, Bucureşti, 1985–1989, p. 147.

[3] Sabina Ispas, *Comentarii preliminare la Vidros*, în „Revista de etnografie şi folclor", 1960, 14: 5; Idem, *Cântecul epic-eroic în context sud-est european. Cântecele peţirii*, Bucureşti, 1995, p. 121–126.

[4] Al. I. Amzulescu, *Cântecul epic eroic*. Tipologie şi corpus de texte poetice, Bucureşti, 1981, p. 164.

https://biblioteca-digitala.ro

fapte extraordinare românii erau familiarizați prin mijlocirea lecturilor din romanul popular *Alexăndria*, după ce a trecut fluviul și i-a învins pe geți, a adus sacrificii lui Zeus, lui Heracles și lui Istros însuși, drept mulțumire că i-a îngăduit să-i traverseze cursul. Lysimachus, rege trac, apropiat al lui Alexandru, a trecut fluviul și, conform legendei, s-a luptat cu regele get Dromihaetes, care l-a obligat să facă pace și să-și căsătorească fiica cu fiul său[5]. Nu departe de Porțile de Fier se află ruinele podului construit de arhitectul Apolodor din Damasc pentru ca trupele romane să poată invada Dacia și să o transforme în provincie romană, în vremea împăratului Traian.

Memento mori (Panorama deșertăciunilor), poemul scris de Mihai Eminescu, o trecere în revistă a istoriei gândirii omenirii de la Babilon la Egiptul faraonic și la regatul înghețat al lui Odin, zugrăvește confruntarea dintre zeii dacici conduși de Zalmoxis și cuceritorii romani. Marele, liberul, bătrânul fluviu, Dunărea, este locul emblematic în care poetul plasează bătălia: „Colo *Dunărea bătrână* [s.n.], liberă-ndrăzneață, mare, / C-un murmur rostogolește a ei valuri gânditoare / Ce mișcându-se-adormite merg în marea de amar; / Astfel miile de secoli cu vieți, gândiri o mie, / Adormite și bătrâne s-adâncesc în vecincie / Și în urmă din isvoare timpi răcori și clari răsar. / Dar pe-arcade negre-nalte, ce molatec se-nmormântă / În *a Dunării lungi valuri* [s.n.] ce vuiesc și se frământă, / Trece-un pod, un gând de piatră repezit din arc în arc; / Valurile-nfuriate ridic frunțile răstite / Și izbind cu repejune arcurile neclintite / Gem, picioarele le scaldă la stâncosul lor monarc"[6]. Dunărea este spațiul în care se întrupează noua civilizație, noua cultură, ea marchează sinteza europeană între lumea nordică și cea a Mediteranei.

Pe o metopă dintre cele care alcătuiesc Columna lui Traian, ridicată la Roma pentru a celebra și imortaliza cucerirea Daciei, este sculptată scena în care doi lei sunt aruncați în apele fluviului drept sacrificiu adus acestei divinități a apei. Leul erau emblema legiunilor romane care au cucerit Dacia și a Daciei însăși, însoțitor și slujitor al Kybelei, în mitologia greco-romană, simbol al tribului lui Iuda, al Templului din Ierusalim, în tradiția iudaică, și al evanghelistului Marcu, în pictura din bisericile creștine. În Evul Mediu, leul simboliza vitejia, valoarea morală, eroismul, înțelepciunea și puterea dreptății. Leul este un personaj constant prezentat în textul colindului românesc de Crăciun închinat tânărului fecior, viteaz, pregătit pentru căsătorie. După ce descoperă locul în care se odihnea, tânărul îl provoacă pe leu la luptă, îl învinge, fără a-l ucide, și îl înlănțuie, supunându-l autorității sale: „Ș-adusă june pă leu, / Cum l-adusă, jos mi-l pusă, / Și-l legă și-l verigă, / Sus pă murg îl aruncă, / Jos la țară mi-l tună. / Cine-n lume mi-l vedea, / Tot pă june-l fericea"[7].

Sunt categorii ale folclorului românesc în care Dunărea este o „persoană" cu un profil cultural specific. O vom găsi amintită în specii rituale sau ceremoniale, în

[5] H. Daicoviciu, *Dacii*, București, 1965, p. 57–68.

[6] M. Eminescu, *Poezii*. Ediție îngrijită de Perpessicius, București, 1958, p. 293.

[7] Sabina Ispas, *Flori dalbe de măr. Din poezia obiceiurilor de iarnă*. Antologie, bibliografie, glosar și postfață, București, 1987, p. 118.

https://biblioteca-digitala.ro

eposul eroic, în basmul propriu-zis (un erou este numit chiar *Dunăre Voinicul*), legende sau cântece lirice.

O privire sumară aruncată asupra textelor populare româneşti ne ajută să observăm că pentru români Dunărea este mai mult decât o metaforă sau un simbol. Ea este un element vital, o „entitate concretă" din viaţa lor. Trăind în preajma ei şi ducându-şi existenţa în armonie cu ritmurile sale, ei au dezvoltat o strânsă legătură cu acest „drum de apă". Pentru români, Dunărea reprezintă unul dintre factorii prin care se realizează contactele dintre „noi" şi „ceilalţi", dar, de asemenea, o graniţă care protejează de agresiuni şi îi impiedică pe „vizitatorii" nedoriţi să năvălească. Dunărea a avut un rol dublu, dar totdeauna protector, de susţinere şi cooperare.

Într-un colind de vameş acţiunea cu întreaga ei încărcătură rituală este plasată la malul Dunării: „Ici din vad în vad, / *Vadu Brăilii, / Schela Dunării* [s.n.], / Ce-a născut, crescut, / De-un verde mălin, / Roşu rosmalin, / Sus îi frunza deasă, / Jos îi umbra groasă. / Jos la rădăcină, / La dalba tulpină, / Pat mare-ncheiat / Cu scânduri de brad./ .../ N pat cine-i culcat? / Doarme ici, domn bun, / Ici domn bun, bunu-i .../ Mai la braţu lui / Coase doamna lui, / Coase, chindiseşte, / Fir verde-mpleteşte, / Pe mare-mi priveşte / Departe îmi zăreşte / De o corăbioară / Neagră şi smolită, / Vinea vâjâind, / Valuri mari făcând, / Valuri, vălurele, / Mai în jos de stele. / „Umblaţi binişor / Să nu sculaţi domnu, / C-asar-a sosit / De la Bucureşti / Cu cărţi vămăşeşti / Şi de l-am scula-ră, / Vamă v-o lua-ră"[8].

Dunărea devine un leitmotiv în textul eposului eroic şi al baladei care descriu confruntarea dintre eroii populari şi invadatorii otomani. Din Evul Mediu până la sfârşitul sec. al XIX-lea, când România şi-a câştigat suveranitatea, lupta împotriva otomanilor a fost o temă prezentă preferenţial în epica populară românească. În legende este păstrată amintirea unor evenimente sau locuri de pe malurile Dunării unde au avut loc conflicte armate, fluviul fiind privit ca un spaţiu natural protector al românilor. Dunărea este şi „drumul fără pulbere", calea comercială pe care circulă caiace turceşti, primejdii reale pentru fete romanţioase care trăiesc pe malurile apei, care pot fi ademenite sau răpite. Kira Kiralina este o fată frumoasă, o „floare din grădină" pe care Arapul buzat o fură şi o ţine prizonieră. Fraţii Kirii, „şerpii Dunării", reuşesc să o elibereze pe sora lor şi să-l ucidă pe agresor. Mai puţin norocoasă, Ilicuţa Şandrului, o altă frumoasă romăncă ce trăia cu familia sa pe malul Oltului, a preferat să-şi afle moartea în adâncul Dunării, să se sinucidă, decât să devină iubita fiului sultanului din Ţarigrad care o răpise în urma unei expediţii armate, întreprinsă pe Dunăre tocmai din dragoste pentru fata despre a cărei frumuseţe aflase la curtea imperială a tatălui său: „Ilincuţa nu şedea, / Dimineaţa să scula, / Vedrile-n mână lua, / La apă că să ducea, / Să-i dea lu Şandru să bea, / Îi răcorească inima. / Ilincuţa nu şădea, / Pă picioare să spăla, / Vedrile-n mână lua, / Sus, pă mal că să urca, / Ochişorii şi-arunca, / Pă *luciu Dunării* [s.n.], / Cam în scursu apii, / D-un caic că-mi năzărea, / D-un caic cam şicuit, / Cu postav verde-nvelit / Şi cu roşu acoperit, / To dă

[8] AIEF mg. 1042 a, localitatea Victoria, jud. Galaţi: data: 28.02.1957.

https://biblioteca-digitala.ro

turci mie-grămădit /.../Decât slugă turcilor / Şi doică cadânilor, / Mai bine răcira racilor / Şi pânzarea peştilor! / Drept în *Dunăre* [s.n.] sărea, / Ştia hoaţa d-a-nota". Unele variante ne descriu o abilă înotătoare care a scăpat de urmărirea turcilor tocmai pentru că ea cunoştea ascunzişurile de pe malul apei care o protejează şi se poate întoarce, astfel, acasă, la părinţi[9].

Se poate vorbi despre existenţa unui „ciclu dunărean" în cadrul cântecului narativ românesc, dacă avem în vedere textele poetice ale căror acţiuni se desfăşoară pe malurile Dunării.

Apa protectoare este purtătoarea veştilor, bune sau rele, mesager şi loc de refugiu. Funcţionând ca o cutie de rezonanţă, de la un mal la altul, apa era folosită pentru a transmite veşti despre invazii, apropierea trupelor sau evenimente importante care puteau influenţa soarta celor trăitori de cealaltă parte a fluviului. Acest tip de comunicare este amintit în textul cântecului despre Iancu Mare, erou luptător contra autorităţii paşei din Dii (Vidin). Acesta din urmă îi cere voinicului să renunţe la legea (credinţa) sa şi să îmbrăţişeze credinţa otomanilor: „Foaie verde-a briiului, / Strigă paşea-al Diiului / Din vârful mecetului: / – Turceşte-te, Iancule, / Turceşte-te, beiule, / Beiule, creştinule, / Lasă-ţi legea românească / Şi dă-te-n legea turcească /.../" Dar în loc să accepte convertirea, eroul determină cele cincizeci de agale şi cincizeci de paşale sosite la el pentru ceremonie să treacă la „legea românească"[10].

Tănizlav, eroul unui alt cântec eroic, este surprins şi legat de otomani în timp ce se odihnea în caiacul său ce plutea pe apele Dunării. Cu ajutorul servitorului credincios, luptă şi se eliberează, câştigând astfel şi respectul duşmanilor săi.

Calitatea de a fi mesager este cea mai cunoscută personalizare atribuită Dunării. Dat fiind că este „mereu călătoare", străbate ţinuturi numeroase, cu forme de relief diverse şi locuitori ce sunt purtătorii unor variate modele culturale, este martora unor evenimente dramatice a căror memorie o poartă în cursul ei spre mare pentru a le transmite oamenilor, spre ştiinţă şi edificare, pătrunde prin locuri greu accesibile şi întreţine legături cu elemente atmosferice larg răspândite pe pământ cum sunt ploaia sau ceaţa, cu aştrii care „merg pe bolta cerească ziua şi noaptea".

Cântecul maicii bătrâne care îşi caută fiul plecat la război şi pe care îl descoperă, într-un târziu, rănit, pe câmpul de luptă, este atestat în mai multe variante la nord şi la sud de Dunăre: „– Ilie, Ilie, / Vizitiu Ilie, / Mână caii bine / *Până la Dunăre*! / *La Dunăre-ajungea* [s.n.], / Baba jos se da, / Din gură-mi striga: / – *Dunăre, Dunăre*, / *Drum fără pulbere* [s.n.] / Şi făr-de făgaş, / Mul' m-iej drăgălaş, / Cum ieşi curgătoare, / Vii din deal la vale, / Fii şi vorbitoare: / Tu mereu curgând, / Uor nu mi-ai văzut / Un tânăr voinic / Pe-aicea trecând?! /.../ Feţişoara lui, / Spuma laptelui; / Perişoru lui, / Pana corbului; / Mustăcioara lui, / Spicu grâului; / Ochişorii lui, / Mura câmpului/.../Lele viorea, / Dunărea-i spunea: / – Făi babă bătrână / Cu brâul de sârmă, / Rochia de lână, / De păr de cămilă, / Io nu l-am

[9] Al. I. Amzulescu, *Cântecul*..., p. 409–410.
[10] *Ibidem*, p. 371.

https://biblioteca-digitala.ro

văzut / P-ăs' tânăr voinic / Pe-aicea trecând; / Dar joi de dimineață, / Mer' la sormea, Ceață, / Ea l-o fi văzut, / L-o fi cunoscut, / Ce semne-a avut"[11].

În zona folclorică din sudul și estul României, Dunărea este invocată de iubiții despărțiți de împrejurări dramatice, pentru ca, prin chiar substanța ei, să le înlesnească comunicarea și să-i apropie: „*Dunăre, apă vioară* [s.n.], / Face-te-ai neagră cerneală, / Să te pui în călimară, / Să te scriu pe hârtioară, / Să trimet la mândra-n țară"; „Foaie verde siminic, / Fă, Doamne, pământu-n plic, / Ceriu coală de hârtie, / Sparele creion să scrie, / *Dunărea cerneală neagră* [s.n.], / Să scriu carte mândrei dragă..."[12]

Există și un folclor al celor care trăiesc și lucrează în preajma Dunării, legende și obiceiuri ale muncitorilor de la șantierele navale și ale navigatorilor, care a fost culeș și, parțial, publicat. Dunărea continuă să fie o cale de comunicare europeană importantă și o sursă de venit, totodată. Docherii și locuitorii porturilor dunărene au tradiții, obiceiuri, povestiri personale legate de experiența vieții pe fluviu. Marinarii practicau, până nu demult, „botezul cu apă din Dunăre", beau apă „de la cârma" vasului, în semn de respect și comuniune cu fluviul[13].

Seria motivelor, temelor, genurilor și categoriilor folclorice în care este amintit numele Dunării, în care aceasta are funcție simbolică, metaforică sau este un actor real, este destul de bogată. Credem că este importantă proiecția ambivalentă a fluviului, în cultura românească, din Antichitate până în zilele noastre. Dunărea este un drum și un sens al comunicării interculturale, cale de acces și graniță protectoare, purtătoare a mesajelor rudelor, prietenilor și dușmanilor, element ajutător, înzestrat cu funcție sacră.

Dunărea a marcat întreaga istorie a românilor și va continua să o facă, manifestându-și personalitatea în istoria, economia, politica și destinul ținuturilor pe care le străbate.

BIBLIOGRAFIE

Amzulescu, Al.I., *Cântecul epic eroic. Tipologie și corpus de texte poetice*, București, 1981.
Amzulescu, Al.I., *Balada familială. Tipologie și corpus de texte poetice*, București, 1983.
Brătianu, G., 1988, *Marea Neagră de la origini până la cucerirea otomană*, vol. 1–2, București.
Călin-Bodea, Cornelia, *Din legendele și tradițiile Dunării*, București, 1955.
Daicoviciu, H., 1965, *Dacii*, București.
Eminescu, M., 1958, *Poezii*. Ediție îngrijită de Perpessicius, București.
Herodot, 1964, *Istorii*, vol. 2, București.
Ispas, Sabina, Doina Truță, 1985–1989, *Lirica de dragoste. Index motivic și tipologic*, București.
Ispas, Sabina, 1960, *Comentarii preliminare la Vidros*, în „Revista de etnografie și folclor", 14:5.
Ispas, Sabina, 1987, *Flori dalbe de măr. Din poezia obiceiurilor de iarnă*. Antologie, bibliografie, glosar și postfață, București.
Ispas, Sabina, 1995, *Cântecul epic-eroic în context sud-est european. Cântecele peții*, București.
Papadopol-Calimah, A., 1866, *Dunărea în literatură și tradițiuni*, în „Analele Academiei Române", Seria a 2-a, vol. 7, secțiunea a 2-a, București.

[11] Al. I. Amzulescu, *Balada familială. Tipologie și corpus de texte poetice*, București, 1983, p. 164.
[12] Sabina Ispas, Doina Truță, *Lirica de dragoste...*, p. 481.
[13] Cornelia Călin-Bodea, *Din legendele și tradițiile Dunării*, București, 1955.

https://biblioteca-digitala.ro

IAŞIUL ŞI MOAŞTELE CUVIOASEI PARASCHIVA

LAURA JIGA ILIESCU
Institutul de Etnografie şi Folclor „C. Brăiloiu"

Cu puţin timp înainte de a muri, cea care va deveni cuvioasa Paraschiva se ruga în felul următor: *Iubitoriule de oameni, despuitoare, Doamne Isuse Hristoase, cată din lăcaşul tău de sus şi nu părăsi pre mine, şarba ta, nice mă lăsa, că pentru numele tău cel svânt am lăsat toate şi după sine* ***am călătorit întru toată viaţa mea***[1]. Fără îndoială, călătoria despre care vorbeşte sfânta, prin cuvintele mitropolitului, este o călătorie de căutare interioară, demers al deplasării mistice experimentat deopotrivă de pustnic (cum a fost Paraschiva) şi de orice pelerin autentic. La modul simbolic, cuvioasa Paraschiva a fost o pelerină, model exemplar pentru pelerinii care vin în fiecare an, la 14 octombrie, să se închine la moaştele sale.

„All sites of pilgrimage have this in common: they are believed to be places where miracles once happened, still happen, and may happen again"[2]. Pentru un pelerin, capătul călătoriei are, deopotrivă, valoare de final de drum şi de centru simbolic, spaţiu sacru care organizează întreaga rută a deplasării şi spre care se îndreaptă toate traseele. Din această perspectivă, care este relaţia stabilită între moaştele cuvioasei Parschiva şi spaţiul concret în care ele sunt păstrate, oraşul Iaşi, care au fost semnificaţiile acestor relaţii de-a lungul diferitelor perioade istorice şi, nu în ultimul rând, cum percep pelerinii oraşul spre care se îndreaptă? Vom încerca doar o scurtă schiţare a unor posibile răspunsuri.

De la bun început, moaştele Sfintei Paraschiva au fost păstrate în centre urbane capitale de stat, ceea ce arată consideraţia de care ea s-a bucurat din partea conducătorilor politici şi religioşi: Târnovo, în timpul imperiului valaho-bulgar condus de Ion Asan al II-lea (1218–1241), apoi, după ce Târnovo a fost cucerit de otomani, despotul sârb Ştefan Lazarevici (1389–1427) a dus moaştele la Belgrad, de aici au ajuns la Constantinopol şi, începând cu anul 1641 la Iaşi, capitala de atunci a Moldovei, unde se află şi astăzi.

La o privire mai atentă, remarcăm faptul că nu este vorba despre simple capitale de stat, ci de ceva mai mult, ceva care conţine un mesaj pe care vom încerca să-l descifrăm în cele ce urmează.

---

[1] Mitropolitul Varlaam, *Învăţătura de viaţa preacuvioasei Maicei Noastre Parascheva*, în *Carte românească de învăţătură*, în Varlaam, *Opere*, I, Chişinău, Editura Hyperion, p. 321.

[2] Victor Turner, Edith Turner, *Image and pilgrimage in Christian culture. Anthropological perspectives*, Oxford, Basil Blackwell, 1978, p. 7.

Anuar IEF, serie nouă, tom. 17, 2006, Bucureşti, p. 167–171

https://biblioteca-digitala.ro

„Tărnovo, la cité où avait commencé la carrière théologico-politique des reliques de la sainte, était traditionnellement appelé ***Carigrad*** *Tarnovo* dans les écrits de l'époque des Assenides"[3]; sub această titulatură apare Târnovo în chiar *Viața Sfintei Paraschiva* redactată pe patriarhul Eftimie. Ceea ce ne interesează aici este prima atestare a unei relații între sfântă și atributele **imperiale** ale orașului în care îi sunt păstrate moaștele.

Petru Rareș a fost, se pare, cel dintâi domnitor român care a dezvoltat în mod deliberat venerarea oficială a Sfintei Paraschiva în Moldova. Aceasta nu înseamnă că până la el sfânta era necunoscută credincioșilor români, dar Petru Rareș a încercat să o lege de numele său. Prin ctitorirea de biserici cu hramul dedicat ei și prin finanțarea picturii de la mănăstirea Arbore, pictură care înfățișează intrarea relicvelor Sfintei Paraschiva în cetatea Târnovo, el prelua un model și sugera propriile sale atribute imperiale. Nu întâmplător, capitala de atunci a statului a fost numită ***carskii*** *Sucavskîi grad* în 1542[4].

Aproape o sută de ani mai târziu, în 1641, Vasile Lupu, cel pe care contemporanii l-au numit „mai mult un **împărat** decât un voevod" (Miron Costin) desăvârșește eforturile lui Petru Rareș, plătește datoria Patriarhiei de la Constantinopol către Înalta Poartă, gest pentru care este răsplătit cu dreptul de a aduce moaștele Sfintei Paraschiva la Biserica Mitropoliei *Trei Ierarhi* din Iași, devenit între timp capitala statului. Biserica, ctitorită de nimeni altul decât de Mitropolitul Varlaam, a fost ridicată special pentru a adăposti moaștele sfintei și nu întâmplător planul arhitectural și decorativ sugerează forma unui relicvariu aurit împodobit cu pietre prețioase. În felul acesta, Iașiul, ca simbol al Moldovei și al lui Vasile Lupu însuși devine păstrătorul Sfintei Paraschiva, iar domnul capătă legitimarea deopotrivă politică și religioasă de continuator al lui Petru Rareș, nu doar în calitatea acestuia de domnitor al Moldovei, ci de *basileu*, împărat al creștinătății. Serviciul religios prilejuit de aducerea moaștelor la *Trei Ierarhi* a fost oficiat de Mitropolitul Varlaam, de Patriarhul Greciei și alți înalți prelați ai Bisericilor ortodoxe. La vremea respectivă Creștinătatea Răsăriteană se confrunta cu două probleme grele: dominarea otomană din sudul Dunării și propaganda calvinistă. Prin sinodul organizat la Iași în 1642, la un an după aducerea moaștelor Sfintei Paraschiva, sinod care a reunit Bisericile Rusă, Greacă, Moldoveană și Valahă, Vasile Lupu își afirmă (și îi este recunoscută) calitatea de lider religios, protector al „dreptei credințe".

Prin urmare, Târnovo, Belgrad, Constantinopol și Iași sunt orașe care au născut și și-au asumat în mod succesiv statutul de capitală religioasă în spațiul fostului Imperiu Bizantin, statut legitimat prin prezența, de fiecare dată, a moaștelor Sfintei

[3] Dan Ioan Mureșan, *Autour de l'élément politique du culte de sainte Parascève la Jeune en Moldavie*, în *L'empereur hagiographe. Culte des saints et monarchie byzantine et post-byzantine*, textes réunis et presentés par Petre Guran, New Europe College – Institut d'études avancées & Institut des Études Sud-Est Européennes de l'Académie Roumaine, 2001, p. 270.

[4] *Ibidem*.

https://biblioteca-digitala.ro

Paraschiva. Cu alte cuvinte, Sfânta Paraschiva asigură o continuitate imperială, ceea ce presupune calitatea sa supranaţională. Supranaţional înseamnă unitate.

Pe de altă parte, Sfânta Paraschiva a fost situată în centrul unor procese de autohtonizare şi venerare locală care au lăsat urme în dosarul său hagiografic.

Relaţia sa specială cu spaţiul românesc s-a construit pe baza a două evenimente. O primă autohtonizare, de natură biografică, valorifică criteriul apartenenţei „de neam" şi se datorează mitropolitului Varlaam însuşi, care inserează în versiunea compusă de patriarul Eftimie de Târnovo a *vieţii* sfintei, detaliul sugestiv pentru părinţii Paraschivei ca fiind vlahi din Bulgaria. (De fapt ea s-a născut în Epivata, pe ţărmul Mării Marmara.) Un alt demers prin care se justifică aducerea moaştelor sale la Iaşi propune criteriul profund al credinţei, prin care este actualizată relaţia specială a sfintei cu credincioşii români. Synadios din Serres (în Macedonia) povesteşte în memoriile sale, scrise în secolul al XVII-lea, următorul episod: cât timp au stat la Constantinopol, moaştele Paraschivei nu au făcut nicio minune, căci grecii nu credeau în dânsa şi îi puneau la îndoială chiar calitatea sfinţeniei. „O sârboaică [moaştele fuseseră aduse de la Belgrad]? Ce a făcut ca să fie considerată sfântă?" În schimb moldovenii i-au arătat mare consideraţie, iar ea, ca răsplată, le-a răspuns cu miracole[5]. Povestea lui Synadios vine în contradicţie cu o altă legendă (posibil fapt istoric), conform căreia relicvele Paraschivei au fost scoase pe furiş din Constantinopol, noaptea, tocmai pentru a evita opunerea credincioşilor locali faţă de înstrăinarea lor. Evident, fiecare relatare hagiografică răspunde unor necesităţi contextuale specifice.

În orice caz, paradoxal sau nu, procesele de localizare şi autohtonizare succesivă a Sfintei Paraschiva induc o nouă formă de universalizare, de vreme ce ea aparţine *tuturor*[6].

Această mişcare dublă, doar în aparenţă contradictorie, anume universalizarea şi localizarea Sfintei Paraschiva, poate fi observată şi în contextul pe care îl reprezintă pelerinajul organizat anual la Iaşi, de 14 octombrie.

Pe de o parte, blestemul aruncat de Vasile Lupu şi mitropolitul Varlaam asupra acelora care ar înstrăina moaştele Sfintei Paraschiva încă este cunoscut de o parte din credincioşi (desigur, nu de marea lor majoritate, care de altfel, nu a auzit nici de Vasile Lupu sau de Varlaam), legând-o pentru totdeauna de acest spaţiu. Ea rămâne „ocrotitoarea cea bună a Moldovei"[7], „protectoarea oraşului Iaşi şi ocrotitoarea Moldvei de dincoace şi de dincolo de Prut şi soţitoarea tuturor românilor aflaţi în suferinţe şi încercări. Ea ocroteşte de asemenea şi Ţara Românească [...] şi deopotrivă şi Transilvania unde zeci de biserici îi poartă

[5] Petre M. Năsturel, *Înşiruiri istorice*, cap. *Un nou izvor grecesc despre Vasile Lupu şi moaştele sfintei Parascheva*, Dorul, Aalborg, 2000, p. 118–119.

[6] Vezi şi Mariane Mesnil şi Asia Popova, *Etnologul între şarpe şi balaur. Eseuri de mitologie balcanică*. Cuvânt înainte de Paul Stahl, traducere în limba română de Ioana Bot şi Ana Mihăilescu, Bucureşti, Editura Paideia, 1997.

[7] Preot dr. Cezar Vasiliu, în Buletinul „Calea de lumină", an I., nr. 6 – octombrie 1994.

https://biblioteca-digitala.ro

numele"[8]. Pe de altă parte, Iaşiul însuşi tinde spre universalizare, cel puţin pe durata zilelor de pelerinaj colectiv, tendinţă vizibilă prin mai multe evenimente, dintre care voi enumera câteva: slujba religioasă este oficiată de reprezentanţi ai cât mai multor biserici ortodoxe; relicve şi obiecte sacre ale întregii lumi creştine sunt aduse la Iaşi cu ocazia zilelor dedicate Sfintei Paraschiva; în anul 2000, cu ocazia jubileului, Iaşiul a fost declarat unul dintre cele cinci oraşe de pelerinaj internaţional european; în anul 2003, Mitropolitului Moldovei şi Bucovinei a numit Iaşiul „capitală spirituală" etc. Prin urmare, pelerinii, veniţi la rândul lor din mai multe state ortodoxe, iau parte la un eveniment internaţional. Citez din discursul Mitropolitului Daniel: „Sfânta Cuvioasă Paraschiva adună, prin sfinţenie, bunătate şi rugăciunile ei făcătoare de minuni, credincioşi din popoare diferite [...]. Sfinţii nu aparţin numai neamului lor, ci ei sunt ai lui Dumnezeu şi ai întregii umanităţi"[9].

Dar universalizarea nu are doar coordonate religioase, iar un pelerinaj reprezintă o bună ocazie pentru exprimarea celor politice. În anul 2003, PF Hristodoulos, Arhiepiscopul Atenei şi a întregii Grecii îşi încheie discursul prin legitimarea religioasă a unui deziderat politic supranaţional aşezat sub semnul sfintei Parschiva: „Aţi trecut prin multe dificultăţi. De asemenea, veţi mai întâmpina şi altele, însă vă urez mult succes şi să vă ajute Dumnezeu să intraţi în Uniunea Europeană [...]".

Pelerinajul este o călătorie sacră. Dar, alături de rugăciune şi dorinţă de desăvârşire, ori dorinţe mai precise şi mai „lumeşti", ce percep pelerinii cu coada ochiului atunci când se duc la Iaşi la sfânta Paraschiva? Ce înseamnă Iaşiul pentru ei, astăzi? Desigur, răspunsurile diferă în funcţie de categoriile culturală, socială, economică etc. a pelerinilor.

Pelerinajul colectiv a avut dintotdeauna şi continuă să aibă elemente laice ale unei sărbători a oraşului – care, poate, în ultimii ani se accentuează –, cu focuri de artificii şi alte „distracţii" oferite de primărie, cu vânzători ambulanţi care comercializează nu doar cruciuliţe, cărţi religioase, ceai fierbinte bun pentru orele răcoroase cât durează coada până la racla în care se află sfânta, ci şi vin fiert, cu participarea personalităţilor politice ale momentului, detalii care oferă pelerinilor impresia că participă la un eveniment special, şi nu doar din perspectivă religioasă. Lucrurile nu stăteau prea diferit nici în urmă cu trei sute de ani, când ziua sfintei era sărbătorită cu participarea domnitorului care, în primul rând, „se arăta la faţă", oferea daruri pelerinilor şi se închina la sfintele moaşte. La rândul său, oraşul se pregătea, pe garduri se etalau covoare şi străzile erau pline de flori.

Unii pelerini petrec la Iaşi doar orele cât durează coada până la moaştele sfintei, alţii profită de împrejurare şi vizitează oraşul şi împrejurimile, ca orice turist. Pentru aceştia din urmă a fost redactat un ghid bilingv, *Pelerin la Iaşi – ghid pentru vizitatori*, în care sunt trecute principalele situri culturale şi religioase ale zonei, hoteluri şi restaurante etc. Alţii preferă să se plimbe anual pe dealul

[8] P.S. Visarion Răşinăreanu, în „Telegraful Român, nr. 37–38, 1996.

[9] *Sfânta Parascheva – călăuza pelerinilor*, Iaşi, Editura mitropolitană TRINITAS, 2000, p. 53.

https://biblioteca-digitala.ro

Copoului. Alții se reîntâlnesc cu prieteni pe care îi regăsesc aici an de an. Cu toții povestesc, participând la constituirea unui dosar narativ al pelerinajului la Sfânta Paraschiva, dosar despre care vom vorbi cu alt prilej.

În orice caz, fiecare dintre ei și-a desenat o hartă imaginară și afectivă a orașului, în centrul căreia se află Biserica Mitropoliei și moaștele Sfintei Paraschiva.

În urmă cu doi ani, „pentru credincioșii care nu au putut ajunge la catedrala Mitropolitană la Hramul Sfintei Parascheva, Mitropolia Moldovei și Bucovinei a oferit și o altă variantă a pelerinajului, respectiv cel virtual. Credincioșii pot obține și o diplomă de pelerin virtual la adresa **sfparascheva.mmb.ro** [...]".

Evident, pentru cei care preferă o astfel de diplomă, întregul complex pe care îl reprezintă pelerinajul (despre care nici nu am vorbit aici) – pregătiri de călătorie, primejdii, relația între public și privat, între suflet și trup pe parcursul drumului etc. – devine cu totul altceva, călătoria se transformă în navigație pe internet, iar locul real, încărcat cu sacralitate și cu afectivitatea cu care îl investește fiecare pelerin în parte, loc care are calitatea dublă de centru simbolic și capăt al drumului, devine un website. Sfânta Paraschiva devine teoretic accesibilă oricui, din România în Filipine, o nouă formă de universalizare care are de-a face mai degrabă cu globalizarea decât cu o religie supranațională. Nu știu câți și ce fel de vizitatori clichează adresa de mai sus, deocamdată, dar ceea ce mi se pare interesant aici este faptul că între formele tradiționale de pelerinaj și de celebrare festivă a zilei dedicate sfintei Paraschiva, forme în care coabitează trăirea religioasă cu elementele și așteptările politice și sociale – de la participarea domnitorului la venirea președinților de stat și a personajelor politice – există o continuitate. În schimb, pelerinajul virtual presupune o mutație în chiar maniera de interiorizare a credinței, a relației cu spațiul sacru, a călătoriei mistice.

Iassy and the Relics of Saint Paraskeva

(Abstract)

St. Paraskeva represents a major figure in the official and popular religious horizon of the Orthodox Christians in Romania and abroad, especially the south of the Danube.

Being herself a pilgrim, as the hagiographic corpus asserts, the shrines of Paraskeva attract a huge group of believers, each year, on the 14th of October, in Iassy, Romania.

From the large and complex field of problems raised by this pilgrimage, the author focuses on the relation established between the believers and the place where the Saint's relics are stored, on the specific meanings of this relation in different historical periods, starting with the 13th century up to the contemporary times. From the very beginning, the shrines were stored in cities that claimed the status of capitals of the Byzantine Empire. In this regard, St. Paraskeva legitimated a political power. In this process were involved both processes of localization and generalization of the worship dedicated to St. Paraskeva and of the narrative files created around her figure.

For a few years now it is possible to get a St. Paraskeva pilgrim diploma using the internet. More than being a new form of generalizing the Saint's worship, the institution of pilgrimage suffered a mutation related to internet surfing. At the end of the article, the author opens a discussion concerning this question in the very case of St. Paraskeva.

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

DISCURSUL COLECTIVIZĂRII ÎN FOLCLORUL POETIC NOU ŞI ÎN DOCUMENTELE EPOCII

ANCA STERE
Institutul de Etnografie şi Folclor „C. Brăiloiu"

Pe 2 martie 1949 apare Decretul nr. 83 prin care se lichidează resturile proprietăţii moşiereşti, rămase după aplicarea Legii nr. 187/1945 (lege a guvernului Petru Groza privind înfăptuirea reformei agrare). Fac obiectul exproprierii pământurile cu tot inventarul viu, mort şi clădiri, instalaţii agricole, produsele agricole, precum şi creanţele, titlurile şi participările decurgând din activitatea exploatărilor moşiereşti (art. 2). Rezistenţa la confiscarea sau tăinuirea bunurilor se pedepseşte cu 5–15 ani muncă silnică şi confiscarea averii (art. 4)[1]. Apariţia acestui decret este urmată de Plenara C.C. al P.M.R. din 3–5 martie a aceluiaşi an, prin care se declanşează campania de colectivizare. O lună mai târziu, pe 30 aprilie 1949, Decretul nr. 183 reglementa sistemul punitiv care urma să asigure buna desfăşurare a „transformării socialiste a agriculturii". Astfel, „dosirea, distrugerea ori denaturarea produselor sau mărfurilor" se pedepsesc cu munca silnică de la 5–15 ani şi amendă de la 50 000 lei la 200 000 lei (art. 4, lit. d). Nerespectarea planului de Stat se pedepseşte cu închisoare corecţională de 1–12 ani şi cu amendă de la 10 000 lei la 100 000 lei (art. 2, lit. a)[2]. Acest demers politic, ce a avut grave consecinţe sociale, va fi considerat încheiat în 1962, când, pe 27 aprilie, Gheorghe Gheorghiu-Dej anunţa în *Raportul cu privire la încheierea colectivizării şi reorganizarea conducerii agriculturii prezentat la sesiunea extraordinară a Marii Adunări Naţionale, „În Republica Populară Romînă socialismul a învins definitiv la oraşe şi sate.* (Aplauze puternice, îndelungate.) [...] Sectorul socialist din agricultură deţine astăzi 96% din suprafaţa arabilă şi 93,4% din suprafaţa agricolă a ţării; gospodăriile colective cuprind 3 201 000 de familii, aproape totalitatea familiilor ţărăneşti. *Obiectivul stabilit de Congresul al III-lea al P.M.R. în domeniul transformării socialiste a agriculturii a fost realizat cu aproape 4 ani înainte de termen.* (Aplauze puternice.)"[3]

---

[1] Dan Cătănuş, Octavian Roske, *Colectivizarea agriculturii în România. Dimensiunea politică*, vol. I, 1949–1953, p. 33.

[2] *Ibidem*, p. 34.

[3] *Raportul cu privire la încheierea colectivizării şi reorganizarea conducerii agriculturii prezentat la sesiunea extraordinară a Marii Adunări Naţionale*, în Gheorghe Gheorghiu-Dej, *Articole şi cuvântări*, 1961–1962, Bucureşti, Editura Politică, 1962, p. 287.

Anuar IEF, serie nouă, tom. 17, 2006, Bucureşti, p. 173–177

https://biblioteca-digitala.ro

Structura şi mijloacele retorice ale discursului oficial, atât în momentul de început cât şi în cel de final al colectivizării, sunt focalizate pe necesitatea eliminării din viaţa satului a „elementului capitalist", chiaburul. Sau, în alţi termeni, „intensificarea luptei de clasă la sate". În acest sens, lexicul utilizat se înscrie în categoria limbajului de război. Stenograma şedinţei plenare a C.C. al P.M.R. din 3–5 martie 1949 consemnează preferinţa lui Gheorghe Gheorghiu-Dej pentru această retorică a combatanţilor: îndeplinirea conştiincioasă a sarcinilor duce la „victoria în bătălia în care partidul nostru s-a angajat pentru transformarea socialistă a satului"[4], duşmanul de clasă, chiaburul e „periculos, tenace, combativ". El „se deosebeşte chiar de confraţii săi, burghezii de la oraş, prin aceea că nu face multă teorie. El pune mâna pe topor, pe ciocan, trage din ascunziş, îşi apără cu preţul vieţii lui proprietatea pentru că la el există intrat în sânge acest sentiment de proprietate"[5]. Mai mult decât atât, moşierii şi chiaburii „au dat bătălie şi căutat zi de zi şi prin toate mijloacele, să câştige de aliaţi pe mijlocaşi şi chiar pe ţăranii săraci"[6]. De aceea, „chiaburimea este pentru noi un adversar foarte puternic, ascuns într-o pădure de 12 milioane de oameni, şi pe acest adversar, Plenara noastră îşi propune să-l lichideze"[7]. Încheierea colectivizării este exprimată în aceiaşi termeni de către secretarul general al partidului comunist: „*Într-un termen istoriceşte extrem de scurt, sub conducerea partidului, clasa muncitoare, aliată cu ţărănimea, a înfrânt şi a izgonit de la putere clasele exploatatoare, a cucerit întreaga putere, a naţionalizat principalele mijloace de producţie şi a trecut la construirea societăţii socialiste.* (Aplauze.)"[8] [s.n.]

Documentele citate mai sus fac parte dintre discursurile care construiesc şi impun limbajul şi retorica regimului comunist. Sau, în termenii lui James C. Scott, fac parte din acel „public transcript", „transcript public", care reprezintă „interacţiunea deschisă între subordonaţi şi cei care domină"[9]. Autorul menţionează că termenul *transcript* este utilizat cu sensul de raport complet ce înregistrează nu doar componenta verbală, ci şi cea a acţiunilor şi a gesturilor. „În termeni ideologici", afirmă antropologul american, „transcriptul public oferă dovezi elocvente pentru hegemonia valorilor dominante, pentru hegemonia discursului dominant"[10]. Scopul acestuia este acela de a augmenta venerarea puterii, de a ascunde anumite fapte sociale şi de a înfrumuseţa anumite aspecte ale puterii care nu pot fi negate[11].

Coexistenţa celor două grupuri sociale nu ar fi posibilă însă doar prin acest unic model de raportare la realitate. Atât grupul dominat, cât şi cel dominant au

[4] Dan Cătănuş, Octavian Roske, *op. cit.*, doc. 2, p. 87.
[5] *Ibidem*, p. 88.
[6] *Ibidem*.
[7] *Ibidem*.
[8] Gh. Gheorghiu-Dej, *op. cit.*, p. 292.
[9] James C. Scott, *Domination and the Arts of Resistance. Hidden Transcripts*, Yale University Press, 1990, p. 2 (traducerea fragmentelor din acest volum îmi aparţine).
[10] *Ibidem*, p. 4.
[11] *Ibidem*, p. 52.

https://biblioteca-digitala.ro

câte un discurs de culise, numit de Scott „transcript ascuns" („hidden transcript"), cele două variante nefiind niciodată în contact direct[12]. Dacă pentru grupul dominant „transcriptul ascuns" este un „artifact al exercițiului puterii"[13], în cazul grupului subordonat, acesta reprezintă „exprimarea furiei și a agresivității ce nu se pot manifesta în prezența puterii"[14].

Dacă am considerat documentele oficiale de tipul rapoartelor reprezentanților regimului comunist drept „transcript public" al grupului dominant, ar trebui să adăugăm în acest segment și versiunea oficială a celuilalt grup. Astfel, „transcript public" al grupului subordonat pot fi considerate textele folclorice cu tematică nouă care acoperă întregul spectru ideatic al discursului ideologiei oficiale, constituindu-se într-un metatext al acestuia. Lexicul noii realități sociale deformează și răstoarnă sensurile creației folclorice în versuri, aservind-o cerințelor ideologicului. În acest sens, voi cita unul dintre multele texte de folclor nou ce pot fi considerate simptomatice pentru acest tip de raportare la discursul oficial: „Coruleț de fluiere, / Fă-mă, Doamne,-un fluture / Să mă duc pe Dunăre, / Nimeni să mă tulbure, / Până-acolo-n răsărit, / Să-mi culeg ce mi-e iubit / Polenul socialist, / Să mi-l pun pe aripioare, / Să mă ridic sus în zare, / Globului să-i dau târcoale, / Să-l presar în lumea mare / Pacea să trăiască-n floare"[15]. De remarcat umorul involuntar ce caracterizează majoritatea acestor texte.

În spatele acestui „transcript public" care asigură cosmetizarea realității și construiește un model mentalitar de masă ce nu poate fi contestat sau modificat, se desfășura drama colectivizării.

Strategia discursivă recurentă în documentele epocii afirmă necesitatea persuadării țăranilor ca unică modalitate de a atinge scopul propus, ascunzându-se total represiunea directă (bătăi, arestări, deportări, confiscări). În ședința din 19 ianuarie 1954, în care s-a discutat problema transformării tarlalelor în întovărășiri agricole, Alexandru Moghioroș precizează: „Noi trebue să muncim în așa fel ca toată lumea să intre în întovărășire și eu nici nu vreau să cred că noi nu suntem în stare ca să convingem pe țărani ca să intre în întovărășire. Dacă se întâmplă așa, atuncia care rămân în afara întovărășirii rămân așa cum sunt, cu pământul în buzunar, fără să-și aibe stabilit locul unde-l are pământul"[16].

Totuși, fondul arhivelor naționale conține și dări de seamă și note informative ce reflectă situația reală a colectivizării agriculturii: utilizarea forței ca principal mijloc de „lămurire" a țăranilor pentru înscrierea în Gospodăria Agricolă Colectivă (G.A.C.) („arestări, bătăi, schingiuiri, amenințări cu pistoalele, terorizări prin chemarea la Comitetul Provizoriu noaptea, trimiterea copiilor acasă de la școală, amenințarea mijlocașilor că vor fi trecuți pe lista chiaburilor [...]". Oamenii erau puși să aleagă între

[12] *Ibidem*, p. 15.
[13] *Ibidem*, p. 28.
[14] *Ibidem*, p. 37–38.
[15] Teodor Balș, *Cântece și ghicitori. De viață nouă...*, p. 274.
[16] CC al PCR – Cancelarie, dosar nr. 6/1954, p.9.

https://biblioteca-digitala.ro

intrarea în G.A.C. sau puşcăria (pentru sabotaj). Pe linie U.F.D.R. s-au făcut presiuni asupra femeilor pentru înscrierea în G.A.C.[17]. Atunci când nici persuasiunea, nici violenţa nu au fost suficiente pentru a înfrânge opoziţia populaţiei faţă de gospodăriile colective, s-a apelat la soluţii extreme, precum executarea pe loc a unor chiaburi.), diversele metode la care recurgeau ţăranii pentru a se sustrage de la predarea cotelor (de exemplu, ascunderea produselor în gropi săpate prin grădini, la vecini etc.; împărţirea recoltei la ţărani săraci; mituirea unor membri ai aparatului de colectare, pentru a fi impuşi cu o cantitate mai mică de produse; udarea grâului înainte de predare, pentru a cântări mai greu; amestecarea grâului curat cu grâu cu impurităţi; recoltarea în timpul nopţii etc.), precum şi răscoalele ţărăneşti.

În informarea privind abaterile săvârşite în transformarea socialistă a agriculturii în raionul Darabani, din 29 ianuarie 1958, prim-secretarul E. Ţurcanu semnează următoarea declaraţie din care voi cita un fragment:

„Contrar indicaţiilor date de biroul regional, biroul comitetului raional de partid a înlocuit în unele sate şi comune munca ce trebuia desfăşurată de colective largi de agitatori formate din oameni localnici, prin activitatea îngustă a unor colective formate din 3–4 salariaţi, care chemau oamenii la sfatul popular şi când nu reuşeau să convingă pe ţăranii muncitori să se înscrie în întovărăşire, au trecut în unele cazuri la metode de intimidare şi chiar abuzuri. Astfel, în comuna Miorcani, cu toate că în perimetrul stabilit compus din circa 200 ha existau la 18 noiembrie 1957 numai 5 cereri cu o suprafaţă de 1,14 ha, preşedintele sfatului popular comunal, Culică Ion, cu asentimentul instructorului teritorial al sfatului raional, au adus un tractor şi au început să brăzdeze întreaga suprafaţă. Ţăranii muncitori care aveau terenuri în această tarla şi care nici nu au fost măcar consultaţi dacă vor sau nu să intre în întovărăşire, au ieşit în număr de 2–300 pe tarlaua respectivă, iar femeile Matei Natalia şi Lupaşcu Maria s-au aruncat înaintea tractorului. Preşedintele sfatului comunal şi instructorul teritorial al sfatului raional n-au ţinut seamă de această nemulţumire manifestată de o mare parte a ţăranilor din sat şi au mers mai departe, dînd dispoziţie ca tractorul să îmbrăzdeze şi o altă tarla, iar cele 2 femei să fie trimise în judecată în urma cărui fapt au fost condamnate la cîte 3 ani închisoare"[18].

Dacă ne întoarcem la terminologia lui James C. Scott, acest document dezvăluie o parte a „transcriptului ascuns" al grupului dominant, discurs şi acţiuni utilizate de oficialii puterii pentru impunerea colectivizării, dar care nu erau făcute publice şi, mai mult decât atât, erau prezentate în documentele cu circulaţie restrânsă drept fapte izolate şi nespecifice.

De cealaltă parte, cea a grupului ţărănimii supusă procesului intens de transformare socialistă a agriculturii, „transcriptul ascuns" este mai greu de reconstruit astăzi, din cauza lipsei textelor împotriva regimului care nu au putut fi culese în acea perioadă. Totuşi, Arhiva Institutului de Etnografie şi Folclor păstrează câteva exemple.

[17] Vezi cazul din judeţul Constanţa (*ibidem*, p. 139).
[18] C.C. al P.C.R. – Cancelarie. *Dosar nr. 5 1958*, p. 84–85.

https://biblioteca-digitala.ro

Astfel, dintr-o culegere desfăşurată în Sălişte, Maramureş, în luna august a anului 1950, se păstrează două variante ale unui text, catalogat atunci drept „cântec chiaburesc" şi transcrise de Al. Amzulescu şi Emilia Dragnea. Poreclele versificate satiric sunt însoţite de explicaţii ce vizează poziţia personajelor în viaţa socială a satului şi numele lor reale.

„Morţî voj de comunişti / Cum v-om face fermentiş / Prin pădure, prin costiş / Şi-ţ şede cum şăd şi eu / Când era Martin Birău (Preşedintele Cooperativei) / Preşedinte, om cu şcoală / Bun de ucenic la moară. / Coastă ruptă secretar (referentul Iuga Vasile), / Buciulean este notar (Gheorghe Lupu), / Bucă scurtă de pă vale (Pop Vasile, instructor judeţean) / Ţîne câte-o cuvântare / De colhoz că ce rost are / Şî o ţîne de colhoz / Să alea un colomoz (Ca cân să distrugă un lucru) / Mîrtin şi cu Talianu (Preş. Gosp. Colect.) / Şi cu Grigore Ţiganu (Omu care bate doba), / Ieremi schinare ruptă (agent agricol) / Au ajuns gazdă de munte / Titirezu Zapului (Iuga Ion de la colectare) / Din capătu satului / Şăzu sindicatului, / Lihet, nas încârligat (gestionar cooperativă, preş. Frontul Plugarilor) / L-o pus Groza deputat / Sări-i-ar ochii din cap, / Vasîluc, nas de picioc / A ajuns zaviţ la joc (mai mare) / Şî cîn joacă cîte-o sîrbă / Cîn îi vez nasu, ţi-i scîrbă, / Lăzăruc agent agricol (Chiş Ion, fost agent agricol), / Aoleo ce mai pericol. / Cîn te baji la el în casă / O putoare nu te lasă. / Hilip cu-a lui doi feciori (Dunca Filip, îngrijitor tauri) / Dă mâncare la taori / Şi-i mătură-n primărie / De colb şi de hîrţulie / Şi mai spală şi closetu / Unde cacă comitetu. / Cucu boacter desmăţat (Vlad Ion, guard comunal) / Tot bate doba pîn sat / Cîrcu boacter desmăţat (Vlad Dumitru) / Şî de spate înduplecat / Şî cur mare din Budeşti (Bud Ileana, moaşă, secretara UFDR) / Fă carnete femeieşti / Las-să facă că nu-i bai / Că-i de 40 de ani". Fişa de arhivă menţionează: „Făcută de chiaburul Vlad Dare a lu Simion. E la Canalu Dunăre ţîpa[t] la şasă ani de zîle. Ezak pe astă vreme e anu. L-o prins miliţia şi l-o găsî la el în chimir. Tătă lume o ştiut-o. Tăt poporu."

Numele lui Vlad Darie revine în Arhiva I.E.F. după 1989 când dr. Cornelia Călin Bodea a adus o fotocopie[19] după un caiet al acestuia ce conţine relatarea versificată, fără marcarea grafică a versurilor, a arestării lui, urmată de detenţia la Sighet, apoi la Poarta Albă. Caietul se încheie cu trei texte despre Revoluţia din 1989, moment ce marchează ieşirea discursului lui Vlad Darie din zona „transcriptului ascuns".

[19] Manuscris nr. 226.

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

CÂNTECUL BĂTRÂNESC ŞI PARABOLELE EVANGHELICE. BALADA *UNCHEŞEII*

SILVIA CHIŢIMIA
Institutul de Etnografie şi Folclor „C. Brăiloiu"

...o mie de ani sânt ca o zi
(2 Petru 3, 8)

O trăsătură caracteristică a învăţăturii lui Hristos, aşa cum este transmisă de Evanghelii, o reprezintă utilizarea discursului parabolic. Predica alegorică, sub forma parabolelor, a deţinut un loc major în activitatea misionară a Bisericii şi în diferitele aspecte ale cultului liturgic.

Tipul de gândire alegoric şi metaforic reflectă o trăsătură a epocii creştinismului primar, tributar, pe de o parte, lumii elenistice în care era răspândit obiceiul de a interpreta simbolic şi alegoric miturile (vezi *Odiseea* lui Homer) ca vehicule ale unei cunoaşteri spirituale şi, pe de altă parte, iudaismului în care exegeza alegorică se bucura de o înaltă preţuire.

Cadrul istoric în care s-au constituit parabolele, caracterizat de numeroase persecuţii şi de o puternică trăire mesianică, în aşteptarea *Parusiei* (cea de-a doua venire a lui Hristos), şi-a pus amprenta asupra conţinutului acestora, marcat de o viziune eshatologică centrată pe Parusie şi pe instaurarea Împărăţiei lui Dumnezeu[1].

Un aspect semnificativ al parabolelor utilizate de Hristos era acela că tematica lor îşi extrăgea substanţa în mod nemijlocit din viaţa de zi cu zi a comunităţii. Tocmai în acest context, utilizând imagini şi împrejurări familiare omului simplu (cultivarea viţei-de-vie, relaţiile dintre soţi, logodna, nunta etc.), se putea desfăşura mai lesne activitatea misionară, transmiterea mesajului evanghelic şi răspândirea învăţăturilor lui Hristos.

Studiul nostru porneşte de la identificarea şi analiza unui discurs parabolic privind *Lucrătorii cei răi ai viei* (Mc. 12, 1–11), prezent în cântecul bătrânesc *Uncheşeii*, înseriat la categoria baladelor familiale, la tipul nr. 290, *Moşneag bătrân*[2]. El dezvoltă motivul, cu răspândire universală, al întoarcerii soţului la nunta soţiei [Motif Index N. 681].

---

[1] Joachim Jeremias, *Parabolele lui Iisus*, Bucureşti, Editura Anastasia, 2000.

[2] Al. I. Amzulescu, *Balada familială. Tipologie şi corpus de texte poetice*, Bucureşti, Editura Academiei, 1983, p. 37–77.

Anuar IEF, serie nouă, tom. 17, 2006, Bucureşti, p. 179–187

https://biblioteca-digitala.ro

Subiectul cântecului este următorul: un cuplu vârstnic dobândește un fecior care crește miraculos: „Miercuri, joi l-au câștigat / Vinerea l-a botezat, / Sâmbătă l-a logodit, / Duminică l-a nuntit, / Luni fermanu i-au sosit, / Ferman de la-mpărăție / Să dea fiu la miliție"[3]. Tânărul îi spune soției să-l aștepte. Cu puțin timp înainte de revenirea lui, ea nu-i mai rămâne credincioasă și se recăsătorește. De supărare, moșneagul tată începe să taie via de la rădăcină. În acest timp se întoarce fiul care apare la nunta soției în chip de străin. Femeia își recunoaște soțul atunci când acesta îi oferă inelul de cununie în paharul cu care închină la ospăț (Motivul H. 94. 3 din catalogul lui Stith Thompson, *identificarea prin inelul lăsat să cadă într-un pahar cu vin*).

Subiectul baladei circulă și sub forma colindului-tip nr. 201 *Moșneagul*[4]. În amplul studiu dedicat *Uncheșeilor*, Adrian Fochi stabilea o schemă compozițională care acoperă în diverse grade structura narativă a variantelor românești și balcanice. Schema cuprinde 11 episoade dintre care ne interesează: *Nașterea și creșterea miraculoasă a eroului* (A, B); *Ordinul de chemare la oaste sosit în ziua nunții* (C); *Recăsătorirea soției* (E); *Supărarea bătrânului tată manifestată prin tăierea viei sale, duminica* (F); *Întoarcerea soțului în momentul nunții* (G); *Recunoașterea soților* (J); *Pedepsirea soției, uneori prin foc, sau reconcilierea ei cu soțul* (K).

Aparent, cântecul bătrânesc se prezintă ca o narațiune cu scop moralizator privind viața familiei monogame. Funcția lui se evidențiază în ceremonialul nunții. Regional, balada mai este cunoscută și sub numele de *Cântecul socrului*. Luni, a doua zi după cununie, se cerea lăutarilor, înainte de a-și primi banii, să interpreteze acest cântec[5]. Interesul poveștii cântate a *Uncheșeilor* pentru hermeneutica teologică ne-a fost sugerat de episodul F care descrie supărarea bătrânului tată, manifestată prin distrugerea stranie a viei, de la rădăcină, și aruncare strugurilor peste gard. Pentru mentalitatea tradițională, formată în spiritul chibzuinței, echilibrului și economiei, acest comportament apare cu totul neobișnuit. La nervi și la necaz, țăranul nu-și distrugea via și nu arunca strugurii peste gard. Or, iată ce spune cântecul despre tatăl moșneag supărat de nunta nurorii: „Tr-o sfânta-i duminica / Sapa-n spate și-o lua / Și la vie să ducea / Și via că și-o săpa (..) / Mi-o tăia de la tulpină / Ș-o săca la rădăcină[6] / [...] / Peste gard îi arunca"[7].

Frapează insistența cu care se repetă imaginea tăierii viței de la rădăcină. Într-un studiu dedicat simbolicii viței-de-vie, Sabina Ispas consemna remarcabila similitudine a variantelor privind episodul distrugerii viei (F). Amintind de

[3] Al. I. Amzulescu, *op. cit.*, p. 377.

[4] Adrian Fochi, *La ballade populaire roumaine „Uncheșeii" et ses parallèles balkaniques*, în *Recherches comparées de folklore sud-est européen*, București, 1972, p. 204.

[5] Arhiva Institutului de Etnografie și Folclor (AIEF), inf. nr. 16343b, apud A. Fochi, *op. cit.*, p. 218.

[6] Al. I. Amzulescu, *op. cit.*, p. 378.

[7] G. Dem. Teodorescu, *Poezii populare române*, București, Editura Minerva, 1982, p. 671.

https://biblioteca-digitala.ro

comparaţia viei, în plan teologic, cu Împărăţia Cerurilor, autoarea interpretează tăierea acesteia ca pe o „distrugere a esenţei vitale a familiei"[8].

Dar similitudinea variantelor privind episodul F, considerat de A. Fochi dintr-o perspectivă strict laică[9], ar fi şi o sugestie a importanţei mesajului pe care îl conţine acesta în economia semantică a textului narativ.

Tâlcul imaginilor sale insolite pare să conducă dincolo de simplul registru profan. Episodul F poate fi raportat la parabola „lucrătorilor cei răi ai viei": „un om a sădit o vie, a împrejmuit-o cu gard [...] şi a dat-o pe seama lucrătorilor [...] La vremea cuvenită a trimis slujitorii să culeagă roadele, dar ei au fost bătuţi: Şi-a trimis în final fiul care a fost omorît şi aruncat peste gardul viei. Ce va face stăpânul viei? Va pierde pe lucrători, iar via o va da altora" (Mc. 12, 1–9).

Conform înţelesurilor alegorice ale parabolei, via este Israelul sau poporul iudeu, proprietarul viei este Dumnezeu Tatăl, iar fiul este Hristos[10]. Moartea Fiului şi faptul că iudeii (lucrătorii) au refuzat să dea roadele viei a determinat ca aceasta să fie luată de la ei şi dată poporului creştin. Şi cum *via* este un alt nume pentru *Împărăţia lui Dumnezeu*, la încheierea parabolei Hristos adaugă: „Împărăţia lui Dumnezeu se va lua de la ei şi se va da neamurilor care vor face roadele ei, adică noului popor al creştinilor" (Mt. 21, 43).

Integrat acestui discurs parabolic, episodul distrugerii viei trimite la un mesaj teologic. Sugestivă este o variantă culeasă în 1884, în care strugurii viei sunt comparaţi cu mieii: „Tăia, măre / Strugurei / Albi ca nişte mieluşei" care sunt apoi aruncaţi peste gardul viei: „Şi pe care cum tăia / Peste gard îi arunca"[11], precum a fost aruncat Fiul în afara viei din parabola lucrătorilor relatată de *Evanghelia lui Marcu* (12, 8).

Deşi comparaţia *struguri–miei* apare oarecum ciudată pentru retorica populară, ea se regăseşte în schimb, ca metaforă a teologiei simbolice. *Mielul* Domnului, Hristos, este numit de Sf. Augustin *„strugurele pământului"* sau apare menţionat sub forma acestei comparaţii viticole în Minee: „Când ai văzut Fecioară, *spânzurat pe Cruce*, pe *Strugurele copt* [s.n.]"[12]. Asemănarea credincioşilor creştini cu strugurii o găsim la Asterios Sofistul, teolog din epoca primară. Într-o cataheză mistagogică el spunea: „Via divină... crescută în afara mormântului a dat rod pe noii botezaţi ca ciorchini de strugure"[13].

Spuneam că viţa-de-vie din parabola *Lucrătorilor viei*, conform teologiei simbolice, desemnează Împărăţia lui Dumnezeu, care, dată mai întâi evreilor, va trece, datorită necredinţei acestora faţă de Dumnezeu, la alt neam. Pe de altă parte, simbolismul viţei (în chip de mlădiţă) se referă la fiecare suflet şi, respectiv,

---

[8] Sabina Ispas, *Simbolica viţei de vie în textul epic, versificat*, în „Datini", nr. 2, 1998, p. 7–11.
[9] Adrian Fochi, *op. cit.*, p. 210, 224, 225.
[10] Joachim Jeremias, *op. cit.*, p. 76–77.
[11] G. Dem. Teodorescu, *op. cit.*, p. 671.
[12] Mineiul pe ianuarie, *A crucii şi a Născătoarei*, ziua 26.
[13] Jean Daniélou, *Simbolurile creştine primitive*, Timişoara, Editura Amarcord, 1998, p. 38.

https://biblioteca-digitala.ro

credincios creştin[14]. Ceea ce ne interesează să subliniem în aceste consideraţii teologice este faptul că raporturile dintre Hristos şi Biserică sau comunitatea credincioşilor şi, respectiv, dintre Hristos şi Sufletul creştin pot fi definite în termeni viticoli. Tot din sfera viticolă îşi extrag şi *Psalmii* lui David raportul soţ – soţie: „O bună soţie este pentru soţ ca o vie fecundă" (Ps. 128, 3).

Un argument în sprijinul hermeneuticii teologice pe care o propunem îl reprezintă semnificaţiile creştine ce par a fi încorporate în primele trei episoade – A, B, C: naşterea, creşterea miraculoasă şi ordinul de chemare la oaste. În episoadele A şi B frapează concentrarea aparent „fantastică" de evenimente marcante pentru destinul unui om: naştere, logodnă, nuntă, plecare la oaste. Între acestea, un loc aparte îl deţine *botezul* despre care A. Fochi observa că este rareori omis: „Vinerea maica m-a făcut, / Sâmbătă m-a botezat, / Duminică m-a-nsurat"[15]. O variantă din Mehedinţi aminteşte şi ea: „Vineri şi l-a câştigat, / Tot vineri l-a botezat, / Sâmbătă l-a logodit, / Duminică l-a nuntit", iar luni îi vine „ferman" de la împărăţie „Să slujească împăratului, / În poarta Ţarigradului"[16]. Unele variante lărgesc desfăşurarea epică: „Miercuri, joi l-au câştigat, / Vinerea l-a botezat, / Sâmbătă l-au logodit, / Duminică l-au nuntit, / Luni fermanu i-au sosit, / Ferman de la-mpărăţie / Să dea fiu la miliţie"[17]. Într-o variantă din Maramureş, *Mirele dus în cătane*, eroul este un personaj neobişnuit: „El nu-i tânăr cum să fie, / Fără-i a năzdrăvănie" şi este născut fără moaşă: „vineri mă-sa l-a făcut / Şi nici moaşă n-a avut"[18].

Creşterea şi evoluţia miraculoasă a eroului pot fi apropiate, aşa cum a remarcat şi A. Fochi, de cadrele fantastice ale basmului[19]. Ne putem, însă, pune întrebarea dacă o serie de elemente epice şi imagini aparţinând episoadelor A, B şi C pot avea relevanţă într-un context teologic. Aceasta, întrucât am putea admite, alături de influenţa *fantastică* a basmului, şi un înţeles simbolic privind concentrarea temporală neobişnuită a momentelor importante din destinul eroului.

O semnificaţie specială pentru credincioşii creştini o aveau zilele din Săptămâna Patimilor care reprezentau întâmplări-cheie din planul mântuirii[20]. Astfel, *Luni*, Hristos face profeţii despre soarta poporului iudeu, vesteşte Patimile şi semnele despre a doua Sa venire (Mt. 24–25). *Marţi*, conflictele cu saduceii şi fariseii; *Miercuri*, Iuda îl vinde pentru 30 de arginţi; *Joi*, Cina cea de Taină; *Vineri*, Răstignirea şi moartea pe cruce privită în simbolismul teologic ca o căsătorie cu Biserica. În acest sens, Sf. Grigore cel Mare spunea în Omilia 38: „Regele ceresc a

[14] Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles*, Paris, Ed. Robert Laffont, 1982.

[15] Gr. G. Tocilescu, Christea N. Ţapu, *Materialuri folcloristice*, vol. I, Bucureşti, Editura Minerva, p. 401.

[16] Gr. G. Tocilescu, *op. cit.*, p. 393.

[17] Al. I. Amzulescu, *op. cit.*, p. 377.

[18] Tit Bud, *Poezii populare din Maramureş*, Bucureşti, 1908, p. 4.

[19] A. Fochi, *op. cit.*, p. 219.

[20] Ilarion V. Felea, *Duhul adevărului*, Alba Iulia, Editura Episcopiei Ortodoxe, 2000, p. 99.

https://biblioteca-digitala.ro

celebrat nunta Fiului său oferindu-l sfânta Biserică drept soţie"[21]. *Sâmbăta*, îngroparea Domnului şi pogorîrea la iad, *Duminica*, Învierea lui Hristos – dogmă a mântuirii creştine. În ciuda unor omisiuni şi distorsiuni fireşti pentru receptarea şi circulaţia învăţăturilor creştine în mediile populare, credem că semnificaţia episoadelor A şi B, departe de a fi fantastică, se referă, de fapt, la sensurile teologice prezentate mai sus. Ele sunt amintite şi în cuprinsul ceremoniei liturgice care îl înfăţişează pe Hristos asemenea unui *mire revenit din morţi*. Aceasta este însă şi condiţia *eroului baladei*. Un alt eveniment important este Înălţarea Fiului la Împărăţia Cerurilor. În săptămâna a 7-a după Paşti, conform slujbei din Penticostar, Miercuri, la Utrenie, se cântă: „Oştile cele strălucitoare ale duhurilor dumnezeieşti văzând pe Domnul Slavei înălţându-Se strigau: Ridicaţi porţile!" (i.e. Împărăţiei).

Învăţătura abstractă despre Împărăţia lui Dumnezeu a fost prezentată mai pe înţelesul omului obişnuit, prin parabole care se foloseau de imagini din viaţa cotidiană, ataşându-le un sens teologic. Cu privire la termenul *„împărăţie"*, vehiculat de baladă, credem că acesta avea la origini semnificaţia creştină amintită mai sus. Plecarea eroului ca oştean să slujească la împărăţie poate fi privită ca o alegorie a Înălţării lui Hristos în Împărăţia Cerurilor, ca Domn al oştirilor cereşti. Semnificaţia acestei *Împărăţii* este sugerată şi de situarea ei în textul baladei, tocmai în inima primului imperiu creştin al Europei. Eroul unor variante este un „soldat din Ţeligrad", Constantinopole, capitala Bizanţului.

Pierderea semnificaţiilor originare a dus la confuzia Împărăţiei Cerurilor cu Înalta Poartă turcească. Abia nuntit, eroul primeşte „ferman" (ordin emis de sultan): „Vineri şi l-a câştigat, / Tot vineri l-a botezat, / Sâmbătă l-a logodit, / Duminică l-a nuntit, / Şi luni carte i-a venit, / Ferman de la-mpărăţie,/ Ca să-l ia la miliţie / Să slujească împăratului, / În poarta Ţarigradului"[22]. Într-un plan şi mai apropiat istoric, va fi vorba de luarea în cătănie, angajarea în „miliţie".

Credem că sensul originar al textelor privitoare la plecarea în cătănie, la recrutarea în armată (oştire, miliţie) reprezintă o exprimare populară şi deformată a Înălţării lui Hristos la Împărăţia Cerurilor, ca domn al oştirilor cereşti.

Textul cântecului narativ prezintă exact ca şi în predicile apostolice, Împărăţia lui Dumnezeu, ca pe o realitate prezentă, ca pe un aspect al vieţii trăite şi cunoscute de toţi credincioşii, cum ar fi, de pildă, plecarea la oaste, înrolarea ca militar în slujba unui suveran şi a unei împărăţii. Cuvintele *oaste, miliţie, recrut, cătană* etc., prezente în diverse variante ale cântecului narativ, deşi aparţin terminologiei militare, exprimă de fapt o realitate teologică. De altminteri, expresii precum *Oastea Domnului, oştiri îngereşti, miliţia Domnului* aparţin lexicului creştin. Chiar sfântul Apostol Pavel foloseşte termenul de *ostaş* adresându-se episcopului Efesului pe care îl îndeamnă: „Suferă împreună cu mine, ca un *bun ostaş al lui Hristos* [s.n.]" (II Tim. 2, 3).

---

[21] Henri de Lubac. *Meditaţie asupra Bisericii*, Bucureşti, Editura Humanitas, 2004, p. 256.
[22] Grigore G. Tocilescu, Christea N. Ţapu. *op. cit.*, p. 393.

https://biblioteca-digitala.ro

Cât privește originea episoadelor A, B, C, G, ele pot fi raportate la unul dintre cele mai importante documente ale istoriei literaturii bizantine din sec. VIII, *Tâlcuirea Sfintei Liturghii* a Sf. Gherman, patriarh al Constantinopolului[23] între 715 și 733. Ne referim la rugăciunea tainică din altar, în care preotul îi mărturisește lui Dumnezeu Tatăl, tainele Întrupării lui Hristos, *Nașterea, Răstignirea, Învierea, Înălțarea la ceruri, șederea la dreapta Tatălui*, precum și *cea de-a doua venire* (*Parusia*)[24].

Rămâne să vedem dacă reîntoarcerea eroului, în momentul nunții soției, ar putea fi o sugestie alegorică a Parusiei, ultimul eveniment biblic la care se referă rugăciunea din altar, a preotului. Descrierea *Parusiei* este consemnată în Evanghelii și în Apocalipsa Sfântului Ioan Teologul, la ea făcând referință și parabolele eshatologice, cum ar fi cea a „celor zece fecioare" care reprezintă simbolic Biserica în așteptarea Mirelui pentru a face nunta[25].

Vom prezenta în continuare contextul întoarcerii eroului, considerat mort de soție, la nunta acesteia, asociindu-l în paralel cu textul din *Apocalipsă* care relatează cea de-a doua venire a lui Hristos. 1. Hristos, *Soarele dreptății* (Mal. 3, 20) nu poate apărea decât de la *răsărit*, termen care în sens metaforic e folosit pentru Iisus[26]. *El vine pe norii cerului*: „Iată, El vine cu norii (Apoc. 1,7). Întoarcerea fiului din unele variante ale *Uncheșeilor* are loc dinspre răsărit, printre nori: „Înspre răsărit de soare / Se vede-un voinic călare"[27] sau „Zori de zi cân' se făcea / *Într-un fund de nori* vedea / Se vedea botu calului / Capela soldatului [s.n.]"[28]. 2. La cea de-a doua venire, Hristos apare în chip de *călăreț pe un cal alb* sosind pentru a judeca: „Și am văzut Cerul deschis și iată *un cal alb*, și *Cel ce ședea pe el... judecă* [s.n.]" (Apoc. 19, 11–12). Tot pe *cal alb*, dinspre *răsărit* vine și eroul *Uncheșeilor*: „Se uită pe drum la vale / *La către soare răsare* / Și vede-un *voinic călare* / Voinic negru de gânduri / Iar *calul alb* de drumuri [s.n.]"[29]. 3. Figura lui Hristos Judecător apare în Epistola Sf. Apostol Pavel către efeseni unde aflăm că *Judecata* se face cu „*Sabia Duhului*, care este cuvântul lui Dumnezeu [s.n.]" (Efes. 6, 17). În varianta timoceană a baladei, soția *necredincioasă* (termenul *necredincios* poate acoperi, sub accepția laică, un tâlc religios) este judecată cu sabia: „Și pleca de *judeca*, / De cum le-a fost lor vorba / Și scoasă el *sabia*, / Capul gata a-i tăia"[30].

---

[23] Sfântul Gherman al Constantinopolului, *Tâlcuirea sfintei Liturghii*, București, Editura Anastasia, 2000, p. 61.

[24] Idem, *op. cit.*, p. 71–72, 99.

[25] Petre Chiricuță, *Parusia sau despre a doua venire*, București, Editura Anastasia, 2001, p. 261–263.

[26] Ioan Mircea, *Dicționar al Noului Testament*, București, Editura IBMBOR, 1995, p. 437.

[27] I. Popescu Locusteanu, *Cîntece bătrânești din Oltenia*, Casa Creației Populare, Dolj, 1968, p. 274.

[28] Ion Piloiu, *Folclor muzical din Țara Loviștei*, Centrul Creației Populare, Vâlcea, 1981, p. 169.

[29] Grigore G. Tocilescu, Christea N. Țapu, *op. cit.*, p. 394.

[30] Cristea Sandu Timoc, *Cântece bătrânești și doine*, București, Editura pentru Literatură, 1967, p. 293.

https://biblioteca-digitala.ro

În alte variante, în mod cu totul straniu, neconvenţional pentru mentalitatea populară românească, soţia este judecată prin ardere de vie: „Foc la picioare că-i da (...) cenuşa i-o vântura"[31], evocând parcă spusa Evanghelistului Luca „rod rău se taie şi se aruncă în foc" (Lc. 3, 9–10).

Improprie mediului ţărănesc românesc, pedeapsa soţiei prin ardere aminteşte, însă, de judecata prin foc a necredincioşilor descrisă de *Apocalipsă*: „Iar cine n-a fost aflat scris în cartea vieţii a fost aruncat în iezerul de foc" (Apoc. 20, 15). 4. Unele variante înfăţişează pe Fiul reîntors „din morţi" în chip de bătrân (de unde şi denumirea *Uncheşeii*, care se referă la tată şi fiu): „Io sân cel moşneag bătrân / Bătrân, taică, de demult"[32]. Tot ca moşneag apare şi Hristos la cea de-a doua venire (Parusia): „Capul Său şi părul Său erau albe ca lâna albă, ca zăpada" (Apoc. 1, 14). Statutul lui Hristos la Parusie: „Mort am fost, şi iată că sunt viu" (Apoc. 1, 18) aminteşte de condiţia eroului din *Uncheşeii*, despre care soţia sa credea că e mort, el revenind totuşi viu chiar la nunta ei.

În fine, o referire la Parusie şi Apocalipsă găsim în spusele aluzive ale Moşneagului la noua nuntă a nurorii: „Vinul care vi-l dau eu / L-am făcut cu fiul meu / Şi cât viaţ-oi mai avea, / *Vin din vie n-oi mai bea*[33]. Textul pare să reproducă deformat discursul lui Hristos la *Cina cea de Taină*: „Adevărat vă grăiesc că de acum *nu voi mai bea din rodul viţei* până în ziua când îl voi bea, nou întru Împărăţia lui Dumnezeu (Mc. 14, 25) [s.n.]". Potrivit exegezei patristice, tot ce se petrece la *Cina cea de Taină* îşi află corespondentul în concepţia escatologică despre prânzul mesianic de la sfârşitul veacurilor[34].

O menţiune aparte merită contextul temporal al infidelităţii. Variantele baladei accentuează faptul că doar în ultimele ceasuri (zile) nevasta nu mai reuşeşte să rămână credincioasă, termen care poate fi citit şi în accepţie creştină: „Mireasa că-mi rămânea / Nouă ani că-l aştepta / Patru zile nu răbda / Pleca şi să mărita"[35]. Insistând asupra acestor intervale de timp foarte scurte, textele par să se refere la tema creştină a ultimelor clipe rămase înaintea Judecăţii. Timpul scurt îndeamnă la pocăinţă grabnică, cum spune *Evanghelia lui Matei*: „Pocăiţi-vă, căci s-a apropiat Împărăţia Cerurilor" (Mt. 3, 2). Acest timp concentrat ontologic şi cu valoare soteriologică *priveşte pe chairos eshatos* (timp al sfârşitului), fapt care situează necredinţa soţiei în plan simbolic, în orizontul apocaliptic al Parusiei. Precum în parabola celor zece fecioare, în care fecioarele nebune şi-au pierdut trezvia, răbdarea şi puterea de a vedea, nevasta pierde credinţa în reîntoarcerea soţului. Mlădiţa se rupe aşadar de via pe care o reprezintă Hristos (In. 15, 1–5), ea nu-şi mai aşteaptă precum o slugă credincioasă Stăpânul (Lc. 12, 35–40) şi va fi menită

[31] Grigore G. Tocilescu, Christea N. Ţapu, *op. cit.*, p. 394.
[32] Al. I. Amzulescu, *op. cit.*, p. 379.
[33] G. Dem. Teodorescu, *op. cit.*, p. 671.
[34] Petre Chiricuţă, *op. cit.*, p. 304–312.
[35] Al. I. Amzulescu, *op. cit.*, p. 378.

https://biblioteca-digitala.ro

judecății odată cu sosirea neașteptată a mirelui, adică odată cu Parusia sugerată și prin metafora creștină a nunții. Amintim că în limbajul teologic al Orientului, nunta era simbolul zilei mântuirii, cum se anunță și în textul *Apocalipsei:* „nunta mirelui s-a gătit" (Apoc. 19, 7).

A. Fochi observa că versiunea românească are unele caracteristici originale. În toate versiunile cunoscute, pornind chiar și de la *Odiseea*, în centrul narațiunii se află soțul plecat de acasă, aventurile lui fiind în prim-planul povestirii. Numai în versiunea românească ceea ce se petrece cu soțul e trecut sub tăcere[36]. El pleacă în timpul petrecerii de nuntă sau imediat după și se întoarce tot într-un moment al nunții. Credem că dubla accentuare a acestui element epic nu este întâmplătoare. Ea este o aluzie la momentul escatologic al zilei mântuirii, pe care teologia o mai înfățișează și prin metafora *ospățului de nuntă*, unul dintre simbolurile teologice ale Împărăției Cerurilor.

Moșul distruge via „într-o sfântă duminecă, / pe când preoții cetea"[37], textul făcând astfel aluzie la universul religios și slujba liturgică. Având în vedere că motivele baladei încorporează simbolic și alegoric informații ce pot fi raportate la anamneza liturgică (Nașterea, Patimile, Învierea, Înălțarea, Parusia), credem că funcția originară a acestui cântec bătrânesc a fost una de tip catehetic, exprimând un fel de „liturghie populară", cu rol important odinioară, în răspândirea tâlcuirilor cultului religios creștin nu doar în spațiul românesc, ci și în întreaga zonă sud-est europeană. Un argument privind substratul liturgic al textului ne poate oferi faptul că voinicul nu este recunoscut atunci când sosește la nuntă: „La nuntă că se ducea / Necunoscut se făcea / El la masă s-așeza"[38]. Potrivit dogmei creștine, după Înălțare, prezența lui Hristos își schimbă forma, se interiorizează. El nu se mai află înaintea ucenicilor, ci înăuntrul lor[39]. Venirea Mântuitorului în liturghie, actualizând viitoarea Împărăție, se traduce prin prezența Sa tainică, pe Sfânta masă, în chipul pâinii și vinului din potirul euharistic. Doar prin intermediul inelului din paharul cu vin – imagine simbolică din ritualul logodnei creștine, dar și sugestie a euharistiei, care în teologia bizantină era o Taină a nunții – ajunge mireasa să-și recunoască soțul: „Inel din deget scotea / Și-n pahar că și-l băga / Și la mireasă îl da", iar aceasta recunoscându-l spune: „Beți meseni și v-ospătați... / Că pe cine mi-am dorit / La nouă ani a venit"[40]. Merită subliniat și statutul de *străin* al eroului: „Dară *strinu* că-i spunea: / Lasă, moșule, via"[41], evocând unul din apelativele evanghelice

[36] Adrian Fochi, *Cântecul epic tradițional al românilor*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1985, p. 75, 257.

[37] Grigore G. Tocilescu, *op. cit.*, p.393.

[38] C. Mohanu, *Fântâna dorului, Poezii populare din Țara Loviștei*, București, Editura Minerva, 1975, p. 287.

[39] Petroniu Florea, *Icoana ortodoxă*, Oradea, Editura Episcopiei Ortodoxe, 2002, p. 238.

[40] Ion Piloiu, *op. cit.*, p. 169.

[41] Ilie Mitu, Aurelian I. Popescu, Marcel Locusteanu, *Cântece bătrânești din Oltenia*, Dolj, 1968, p. 275.

https://biblioteca-digitala.ro

ale lui Hristos: „*Străin* am fost şi nu M-aţi primit" (Mt. 25–43), dar şi atributul eroului mioritic[42].

Tipul de analiză hermeneutică, de esenţă teologică, pe care ne-am străduit să-l prezentăm sugerează că povestea cântată a *Uncheşeilor* încifrează în structura sa narativă o viziune creştină. Credem că este vorba de un amplu şi subtil fenomen de resemantizare creştină a motivului general N. 681 din indexul motivic al lui Stith Thompson.

Afirmând acestea, admitem, desigur, ipoteza că în spaţiul de influenţă bizantină, sud-est european, a existat în vechime un fenomen dirijat, de „folclorizare" a mesajului şi tâlcurilor teologice ale serviciului liturgic. Misionari bizantini sau reprezentanţi ai bisericilor locale au participat activ în cadrul unui proces discret, dar viguros, extins pe arii largi, la creştinarea sau resemantizarea creştină a unor motive epice arhaice şi a unor structuri narative de largă circulaţie populară, cum a fost, de pildă, balada *Uncheşeii*.

Putem presupune că în cadrul acestui amplu proces de aculturaţie creştină, momente importante ale serviciului divin al Sfintei Liturghii au fost transpuse alegoric în „poveşti cântate", adaptându-se în spirit creştin motive şi elemente epice deja existente în circulaţia orală din spaţiul sud-est european (greci, sârbi, români, bulgari, ruşi, macedoneni).

La ballade *Uncheşeii* et les paraboles évangéliques

(Résumé)

L'étude propose une herméneutique théologique d'un groupage d'éléments épiques de la ballade populaire roumaine « Uncheşeii ». Il s'agit d'une résémantisation chrétienne du motif général N°. 681 de Stih Thompson *Retour du mari au remariage de sa femme*, et la reconnaissance des époux au moyen de l'anneau.

[42] Silvia Chiţimia, *Consideraţii asupra străinului mioritic*, în „Datina", nr. 42, 2006.

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

CONTINUITATE ȘI RUPTURĂ ÎN SATUL ROMÂNESC DE AZI: *DATUL CU CIUBĂRUL* – UN EXEMPLU DE MAGIE DIVINATORIE CONTEMPORANĂ

NORA SAVA
Universitatea „Babeș-Bolyai", Cluj-Napoca

Lucrarea se bazează pe o cercetare desfășurată în comuna Sadu, județul Sibiu, în anul 2005. Am ales să ilustrez această temă extrem de vastă printr-un exemplu care mi s-a părut cât se poate de interesant: magia divinatorie, care se practică în mod consecvent, în localitatea respectivă, în varianta numită *datul cu ciubărul*. Acest rit reprezintă și o veche modalitate de asanare morală a comunității, prin identificarea răufăcătorilor. Ciubărul de lemn a fost înlocuit cu butoiul de plastic, pedepsirea infractorilor este realizată și cu sprijinul poliției, dar *datul cu ciubărul* rămâne modalitatea infailibilă de depistare a hoților.

În cazul în care s-a furat ceva (un cal, o vacă, portofelul) sau în cazul (mai rar) în care s-a săvârșit o crimă, femeia din familia păgubită ori îndoliată poate să afle vinovatul prin practica rituală a *datului cu ciubărul*. Ea trebuie să cumpere un ciubăr nou (de lemn, dacă este posibil), eventual și 5 găleți noi. Trebuie să vorbească cu 5 fete din sat, aflate la vârsta pubertății, care să participe la realizarea actului magic. În plus, trebuie să convoace o femeie bătrână, de asemenea curată ritual. Fie duminică dimineața, fie cu o zi înainte (sâmbătă), cele 5 fetițe aduc apă neîncepută de la 5 fântâni, în condiții de tăcere rituală. Toarnă apa în ciubăr și spun o rugăciune. În recipient se pun și obiecte: o cruce, busuioc, mătănii, una sau mai multe verighete, un ban. Ciubărul rămâne în casa păgubitului, sub masă. Duminică dimineața, actanții – fetele și bătrâna – se întâlnesc la casa gazdei, pe nemâncate, înainte de a începe să se tragă clopotul la biserică. Atunci când încep să bată clopotele de Axion, bătrâna purcede să citească dintr-o carte de rugăciuni, iar copilele intră sub masă și se așază în jurul ciubărului. Gazda le acoperă cu pături, ca să nu pătrundă niciun fir de lumină până la ele. Apoi fetelor „li se arată" fapta: furtul sau crima. Mai întâi „se deschide ciubărul", iar fetele văd cerul cu stelele. Apoi ele văd locul faptei, în cele mai mici detalii, infractorul, savârșirea infracțiunii, precum și urmarea ei: încotro a pornit furul sau criminalul, ce a făcut el în continuare. Dacă e din sat, îl recunosc. Dacă nu, îl descriu amănunțit. Nu toate fetele văd. Sau, după spusele sădenilor, „nu la toate li se arată". Din cele cinci fete, pot să vadă numai două, de pildă. După ce au refăcut „filmul" infracțiunii, fetele ies de sub masă, iar gazda le răsplătește cu o masă sau cu bani. Răufăcătorul poate

Anuar IEF, serie nouă, tom. 17, 2006, București, p. 189–196

https://biblioteca-digitala.ro

fi acum prins, având în vedere greutatea argumentului de care păgubitul dispune: „l-au văzut copilele în ciubăr!" În ultimul timp, se solicită şi concursul poliţiei, apelând la acest argument.

Am stat de vorbă cu 10 persoane din satul Sadu. De asemenea, am mai primit informaţii din alte nouă localităţi: Gura Râului (jud. Sibiu), Daia Română (jud. Alba), Rodna, Prundu Bârgăului, Ilva Mică şi Floreşti (jud. Bistriţa-Năsăud), Ibăneşti (jud. Mureş), Triteni şi Turda (jud. Cluj). Pentru fiecare dintre aceste localităţi am avut câte un informator. Aceştia au fost selectaţi din toate categoriile de vârstă. Având în vedere faptul că e o practică exclusiv feminină, interlocutorii mei au fost în majoritate femei. Ocupaţiile şi studiile lor pot fi corelate cu grupele de vârstă. Femeile de peste 60 de ani sunt foste agricultoare. Cei de vârstă mijlocie sunt persoane instruite (absolvenţi de liceu sau de facultate). Ocupaţiile lor sunt mai curând intelectuale: contabilă, învăţătoare, profesoară. Tinerele au studii superioare, iar copilele sunt eleve.

Întrucât nu am găsit informaţii bibliografice referitoare la *vechimea obiceiului*, nu pot decât să utilizez informaţiile de teren şi, eventual, să formulez unele supoziţii. Memoria celor chestionaţi nu merge mai departe de 100 de ani, dar vechimea ritualului trebuie să fie mult mai mare. El poate fi pus în relaţie cu practicile medievale de tip justiţiar, de genul dovedirii/negării vinovăţiei cuiva. Am putea presupune că vechimea sa coboară către perioada Evului Mediu. Poate mai departe.

În stadiul actual al cercetării, pare aproape imposibilă reconstituirea vechii arii de *răspândire* a ritualului. Din informaţiile de care dispun, pot afirma că el s-a practicat până de curând (id est, în ultimii 8 ani) în judeţele Alba (Daia Română), Mureş (Ibăneşti), Cluj (Triteni), Bistriţa-Năsăud (Rodna, Prundu Bârgăului, Ilva Mică) şi Sibiu (Sadu şi Gura Râului). O rapidă ochire asupra hărţii conturate arată o largă răspândire a obiceiului în Ardeal. Presupun, însă, că în trecut el a fost practicat pe o arie mai întinsă, poate chiar să fi fost cunoscut în toate zonele româneşti. Îmi bazez supoziţia pe asemănarea sa cu alte rituri divinatorii, precum vergelul din noaptea Anului Nou. E posibil ca obiceiul să se fi retras cu timpul înspre zonele mai conservatoare ori mai izolate. Privind harta provizorie de care dispun, este evident faptul că multe dintre localităţile care îl păstrează sunt sate de munte, fiind oarecum mai „ascunse".

Datul cu ciubărul a fost actualizat în localitatea sibiană Sadu de şase ori în toamna anului 2004 (în octombrie) şi o dată în vara lui 2005 (în iunie), după cum am aflat de la cea mai tânără interlocutoare a mea, de 13 ani (care a participat ca agent magic de fiecare dată).

Aşa cum s-a văzut din prezentarea obiceiului, el se înscrie în categoria riturilor divinatorii, putând fi raportat la alte practici de acelaşi tip, precum: *datul în bobi, ghicirea ursitului* etc. Primul care pomeneşte la noi acest tip de practici este Dimitrie Cantemir, care vorbeşte despre „devinaţiunea" prin „linte, bobi şi oale", precum şi prin „vergele", uzitată „în noaptea spre prima ianuarie"[1]. Toate aceste

[1] Dimitrie Cantemir, *Descrierea Moldovei*, Bucureşti, Editura Minerva, 1986, p. 158.

https://biblioteca-digitala.ro

rituri se înscriu în capitolul mai larg al magiei erotice, însă în cazul nostru este vorba despre un rit legat de stabilirea adevărului şi a dreptăţii, de dovedirea vinovăţiei/nevinovăţiei cuiva. Nu doar scopul diferă, ci şi timpul sondat de actanţi: dacă în obiceiul vergelului, precum şi în celelalte legate de eros se prevede viitorul, în cazul *datului cu ciubărul* se reconstituie o faptă din trecut.

Conform tipologiilor utilizate în acest domeniu[2], se vorbeşte, în general, despre o divinaţie naturală şi una experimentală. *Datul cu ciubărul* se înscrie în cel de al doilea tip al magiei divinatorii, iar tratatele de magie consemnează rituri de depistare a infractorilor practicate în ţări europene şi care fac parte tot din divinaţia experimentală.

Prima atestare a practicilor magice legate de stabilirea vinovăţiei pe teren românesc o găsim la Gh. Şincai, în lucrarea *Învăţătură firească spre surparea superstiţiei norodului*. Acestea sunt: „aruncarea cu ciurul" şi „căutarea cu cheile"[3]. De asemenea, el prezintă „meşteşugul de a lega pe tâlhari" prin puterea unei vrăji care îi „înlemneşte", aşa încât ei nu îşi mai pot mişca defel „mădulările"[4]. Pomeneşte şi alte practici magice, precum: „căutarea cu bobii şi cu ceara, supunerea norocului"[5], încercând, desigur, să le combată. Ulterior, Gh. Pavelescu rezumă, în *Cercetări asupra magiei la românii din Munţii Apuseni*, câteva „vrăji pentru prinderea hoţilor"[6].

Chiar dacă interlocutorii mei, instruiţi fiind, au subliniat nu o dată faptul că *datul cu ciubărul* „nu constituie probă în instanţă", ei au pus mereu în lumină puterea lui de mecanism ce restabileşte ordinea în comunitate. Astfel, nevasta păgubitului, după ce află, cu ajutorul ciubărului, cine e infractorul, se adresează fie preotului, care îl determină pe hoţ, prin ameninţarea afuriseniei, să restituie bunurile furate, fie miliţianului ori poliţistului. Situaţia din urmă am întâlnit-o în comuna cercetată, Sadu. Aici, în unul dintre cazurile relatate, copilele l-au identificat cu ciubărul pe bărbatul care dăduse o spargere la o cabană şi furase din ea tot ce se putea: mobila, saltelele, inclusiv sacul cu ceapă. Interlocutoarea mea, rudă a păgubitului, s-a adresat atunci miliţianului din comună, cerându-i să intervină, întrucât ştie sigur cine e hoţul, că „l-o văzut copilele în ciubăr!" Miliţianul nu a intervenit în urma acestei solicitări, iar femeia s-a văzut nevoită să apeleze la o persoană aflată pe o poziţie superioară în vechea ierarhie a colectivităţii: securistul satului. Acesta s-a dovedit a fi mai legat de vechile rituri magice, întrucât a fost convins de argumentul femeii, şi l-a determinat pe miliţian să intervină. Faptul a fost cu folos, căci, din informaţiile pe care le deţin, la

---

[2] Vezi Robert Muchembled – coord., *Magia şi vrăjitoria în Europa din Evul Mediu până astăzi*, Bucureşti, Editura Humanitas, 1997, p. 22.

[3] Gh. Şincai, *Învăţătură firească spre surparea superstiţiei norodului*, ediţie îngrijită, prefaţă şi note de Dumitru Ghişe şi Pompiliu Teodor, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1964, p. 87–89.

[4] *Ibidem*, p. 84–85.

[5] *Ibidem*, p. 89.

[6] Gh. Pavelescu, *Cercetări asupra magiei la românii din Munţii Apuseni*, în vol. *Magia la români*, Bucureşti, Editura Minerva, 1998, p. 48–49.

https://biblioteca-digitala.ro

persoana identificată cu ciubărul s-au găsit toate bunurile furate: saltelele, mobila. Dacă în prezent intervin organele abilitate să (re)stabilească ordinea (poliția), se pare că, în trecut, acest mecanism se regla în interiorul comunității, chiar de membrii săi. Furul nu era neapărat pedepsit fizic, ci „era făcut de ruşine", era ocărât, batjocorit de săteni şi marginalizat. Oamenii nu-i mai dădeau bună ziua. Oricât ar părea de nesemnificativă o asemenea măsură punitivă astăzi, în vechime ea nu era deloc socotită aşa. Dimpotrivă, statutul fiecărui individ în comunitate era condiționat de opinia celorlalți membri. Iar a fi ocărât ori a nu mai fi salutat era echivalent cu una dintre cele mai aspre sancțiuni.

„Privite în ansamblu, structurile magice sunt determinate de prezența unui timp fast/nefast, cu grade de concentrație numenală, slab/forte"[7]. Această constatare e validată pe de-a întregul de ritualul în discuție. *Timpul* performării acestuia este unul intens semnificativ: e duminica dimineața, după ce se trag clopotele la biserică, de Axion. Dacă noaptea este un timp nefast (cel puțin până la primul cântat al cocoşilor), ziua e, desigur, timpul beneficului. Iar duminică e zi fastă prin excelență, este *Domini dies*, aşadar e zi curată şi sfântă, iar momentul ales are probabil cea mai mare concentrație numenală, este cel mai plin de sacralitate, pentru că acum clopotul bate la biserică (după canon) pentru a treia oară, semnificând, pe de o parte, alungarea definitivă a oricăror spirite nefaste, iar pe de altă parte, marcând momentul de vârf al slujbei duminicale: Axionul. Probabil că nu întâmplător, exact în acest moment, copilele intră sub masă şi se aşază în jurul ciubărului. Ele încearcă să găsească adevărul, aflat sub semnul beneficului şi ocrotit de planul sacru, de divinitate. De asemenea, ele caută să restabilească echilibrul, tulburat prin acțiunea unui răufăcător. Pentru aceasta au nevoie de un timp bun şi tare.

Ritualul se desfăşoară în casa păgubitului. Vrând să aflu ce condiții trebuie să îndeplinească *spațiul* în care *se dă cu ciubărul*, interlocutorii mei au relevat un singur aspect: puritatea. Camera trebuie să fie curată. Dar revelația nu se produce oricum şi oriunde, ci doar în absența luminii. Copilele intră sub masă şi sunt acoperite cu pături, aşa încât să nu ajungă la ele niciun fir de lumină. Întunericul apare şi în alte practici magice, care se desfăşoară noaptea, cu lumina stinsă. Presupun că, şi în acest caz, întunericul „indică ruperea de nivel, integrarea în zona sacrului prin ritual şi izolarea de condiția profană"[8]. Deşi nu am indicii certe în acest sens, presupun că în trecut ritualul ar fi putut să se desfăşoare noaptea. Mă bazez aici pe două argumente. Primul constă în mulțimea de rituri divinatorii atestate pe teren românesc şi practicate în timpul nopții, iar al doilea, în faptul că fetele trebuie să „vadă" pe întuneric, reactualizând, într-un fel, regimul nocturn.

Agenții actului magic sunt, de fapt, actante. Sunt de gen feminin, deşi nu sunt femei în deplinul înțeles al cuvântului. Prin vârsta lor, ele sunt, într-un fel, asexuate.

[7] Nicoleta Coatu, *Structuri magice tradiționale*, Bucureşti, Editura All, 1998, p. 116.
[8] Idem, *Eros, magie, speranță*, Bucureşti, Editura Rosetti, 2004, p. 113.

https://biblioteca-digitala.ro

Sunt curate, fiindcă nu au ajuns încă la vârsta păcatelor (copilele) sau au depăşit-o (bătrâna). Oricum, *datul cu ciubărul* este o practică exclusiv feminină, confirmând faptul că femeile „sunt recunoscute a fi mai apte pentru magie decât bărbaţii"[9]. Şi pe teren românesc, în majoritatea covârşitoare a cazurilor, magia e practicată de femei. Ritualul în discuţie are actanţi aparţinând unor vârste-limită: copilăria şi senectutea. Ele trebuie să îndeplinească obligatoriu condiţia purităţii rituale. Este prima cerinţă, asupra căreia interlocutorii mei au insistat în mod deosebit. Curăţenia rituală este întregită prin post, căci fetele şi bătrâna trebuie să se abţină de la mâncare şi băutură în ziua respectivă. Ca şi în cazul descântatului, „purificarea prin post este augmentată [...] printr-un complex de gesturi cu conţinut sacru, care oferă astfel – în mentalitatea colectivă-tradiţională – garanţia eliminării oricărei impurităţi (în sens spiritual)"[10]. Bătrâna face semnul crucii, citeşte dintr-o carte de rugăciuni, iar copilele spun şi ele rugăciuni, pe rând: una spune *Tatăl nostru*, alta *Crezul* etc. Din descrierile contemporane ale obiceiului se poate observa că rolul central în cadrul ritului îl ocupă fetiţele. Ele sunt cele care reconstituie furtul sau crima, lor „li se arată" fapta şi făptaşul. Mărturisesc că este prima dată când întâlnesc copiii ca agenţi ai actului magic. Chiar bibliografia consultată este foarte săracă la acest capitol. Mi se pare extrem de interesant lucrul acesta. Desigur că ele respectă absolut tot sistemul de interdicţii prescris de tradiţie, aşa încât să intre în contact cu sacrul şi să poată avea o revelaţie. Într-o poziţie ceva mai umbrită pare a se situa femeia vârstnică. Şi ea se supune unui sistem de interdicţii (postul, curăţenia rituală). Rolul său este acela de a citi dintr-o carte de rugăciuni, în timp ce în biserică preotul citeşte din *Evanghelie*. Poate fi o reduplicare a actului săvârşit de preot în spaţiul sacru al bisericii, după cum poate fi o încercare de captare a bunăvoinţei divine. Totodată, prin gesturile săvârşite – semnul crucii, cititul din cartea de rugăciuni – ea sacralizează spaţiul consacrat ritualului. Chiar dacă în prezent rolul bătrânei pare a fi secundar în raport cu cel al copilelor, este posibil ca altădată să nu fi fost neapărat aşa. Presupun că în trecut rolul ei ar fi putut să fie mai însemnat, având în vedere faptul că majoritatea practicilor divinatorii aveau ca agent al actului magic o femeie bătrână. Şi nu doar în divinaţie, ci în toate formele de magie, de cele mai multe ori, actantul principal era o femeie, adesea vârstnică. S-ar putea presupune, de asemenea, că, în loc de rugăciunile creştine din descrierile contemporane, batrâna să fi rostit cândva alte cuvinte, alte formule, alte rugăciuni. Este doar o ipoteză, întrucât până acum nu am găsit niciun text specific consacrat acestui ritual.

Cu siguranţă că în practicile magice, *numărul* a avut întotdeauna şi o valoare simbolică. Mai des întâlnim, în ritualul magic, numerele 2 şi 3, cu multiplii lor, 4 şi 9. În cazul nostru, apare cifra 5, care este suma dintre 2 şi 3. Sunt 5 copile care

[9] H. Hubert, M. Mauss, *Teoria generală a magiei*, Iaşi, Editura Polirom, 1996, p. 36.
[10] Nicoleta Coatu, *Structuri* ..., p. 36.

https://biblioteca-digitala.ro

încearcă „să vadă" în ciubăr. Am însă o reţinere în faţa acestei cifre: nu sunt convinsă că are şi de această dată valoare simbolică. În primul rând, nu ştiu dacă obiceiul prevede peste tot, în toate localităţile în care se practică, acelaşi număr de fete. În Sadu, cei mai mulţi au spus că trebuie să fie 5, însă una dintre interlocutoare a afirmat că „trebuie să fie număr impar: ori 3, ori 5, ori 7". Ceea ce schimbă întru câtva datele problemei. Poate nu e nevoie de un număr fix de fete. Ori poate că numărul lor s-a modificat în decursul timpului. De aceea, nu mă hazardez să caut sensurile simbolice ale cifrei 5. În al doilea rând, ar putea fi vorba aici şi de o raţiune mai curând pragmatică: aceea că „nu toate fetele văd. Nu la toate li se arată". Sunt chemate, aşadar, mai multe, de regulă 5, pentru ca măcar câtorva dintre ele (2–3 mai adesea) să li se reveleze misterul.

Sunt cunoscute puterile pe care mentalitatea tradiţională le-a atribuit *apei*: terapeutice, purificatoare, propiţiatoare, apotropaice. De aceea, probabil, hidromanţia este extrem de veche, fiind atestată încă din Antichitate. În ceea ce priveşte riturile divinatorii de pe teren românesc, apa apare mai cu seamă în acelea care ţin de magia erotică. Aşa sunt, de pildă, riturile de aflare a ursitului[11]. În practicile divinatorii, apa funcţionează ca o oglindă. În condiţiile respectării prescripţiilor rituale, ea este capabilă să capteze nu o imagine imanentă, profană, ci una transcendentă, sacră. Apa din ciubăr e neîncepută. „Calitatea de apă neîncepută conotează puritatea substanţei ca o condiţie codificată a reuşitei acţiunii magice. Atributul neînceputului, al nealterării face din substanţa apei o forţă benefică plurivalentă, fecundă şi înnoitoare"[12]. Fetele respectă condiţia tăcerii rituale atunci când aduc apa. Interlocutoarele mele au prezentat pe larg interdicţia de a vorbi, insistând asupra faptului că orice cuvânt ar putea tulbura apa şi implicit eficacitatea ritualului. Mai mult, această interdicţie apare şi în momentul cumpărării recipientului (ciubăr, găleată).

Ciubărul face parte din instrumentarul casnic, fiind utilizat în zona Mărginimii Sibiului în diverse scopuri: depozitarea alimentelor, transportarea rufelor la râu etc. El putea funcţiona şi ca un substitut al fântânii, întrucât în el se păstra şi apa, iar cine nu avea fântână ţinea apa în ciubăr. Fiind un recipient încăpător, el se pretează foarte bine la o practică magică de tipul celei prezentate. Femeia trebuie să cumpere ciubărul în tăcere deplină. Interdicţia vine să augmenteze puritatea rituală a recipientului, care nu trebuie tulburat cu nimic. Interesant e faptul că, deşi nu se mai găsesc ciubere de lemn, ci se folosesc butoaie şi găleţi de plastic, cumpărate de la „Alimentara", interdicţia se păstrează şi azi[13].

---

[11] Semnalate de A. Gorovei, *Literatura populară*, vol. II, Bucureşti, Editura Minerva, 1985, p. 52. T. Pamfile, *Dragostea în datina tineretului român*, Bucureşti, Editura Saeculum I.O., 1998, p. 95, Sim. Fl. Marian, *Sărbătorile la români*, vol. I, Bucureşti, Editura Fundaţiei Culturale Române, 1994, p. 54–58.

[12] Nicoleta Coatu, *Eros*..., p. 82.

[13] Interlocutoarele o prezintă cât se poate de explicit: „Mergi la Alimentara, da' nu zici ce vrei. Te duci cu banii şi zici: Pân nu ştii vorbi, nu zic nimic" (M.L., Sadu, Sibiu); „Dacă cere 50.000 pe-o găleată, îi întinzi 50.000 şi nu vorbeşti nimica. *Te faci că eşti mută. Zice că să nu vorbeşti, ca să fie apa mută şi ciubăru mut şi toate mute*" (M. L., Sadu, Sibiu); „Să nu să ştie di ce trebuie. Ca să zică ciubăru adevăru'" (P. S., Sadu, Sibiu); „Dacă s-ar discuta despre întâmplarea pentru care se dă, atunci ciubăru ar şti. Se zice. Ş-atunci nu s-ar arăta" (A. L., Sadu, Sibiu).

https://biblioteca-digitala.ro

Busuiocul este probabil planta cu cele mai multe virtuţi magice şi terapeutice din tradiţia românească, dacă avem în vedere contextele rituale în care o întâlnim. Sacralitatea plantei este întărită şi de utilizarea ei în ritualul religios creştin. Pe lânga apă şi busuioc, în ciubăr se pun: o cruce sfinţită, mătănii, iar sub vas, o carte de rugăciuni. Toate aceste obiecte simbolice, învestite cu sacralitate, sunt chemate, probabil, să medieze între planul profan şi cel sacru, în vederea obţinerii unui miracol: răsturnarea timpului cronologic, întoarcerea în trecut şi reconstituirea unei infracţiuni. Pentru aceasta e nevoie de o deschidere a planului uman spre cel divin, act posibil tocmai prin aceste obiecte simbolice. Puritatea lor este augmentată de faptul că sunt sfinţite, sporind astfel puterea lor numenală.

Interlocutorii mei îmi descriu ceea ce se întâmplă în timpul sacru al ritualului folosind structuri gramaticale arhaice, sintagme vechi, pline de miez, dar şi termeni neologici. Momentul de vârf, cel al revelaţiei, este redat cu ajutorul sintagmelor provenind din sfera televiziunii sau a cinematografiei. Astfel, copilele „stau şi se uită în oglinda apei. Numai că nu se vede apa. Cică li se arată direct, ca la televizor. Nu ai lumină, să vezi ceva. Pur şi simplu: se arată" (C. L., Sadu, Sibiu). Când „se deschide ciubărul", „prima dată se vede cerul, stelele şi luna... ca nişte lumini şi pe urmă... se derulează imaginea" (A. L., Sadu, Sibiu). „Acolo, în apa respectivă, unii dintre copii văd. [...] Ca într-un televizor. Că pe urmă i-am întrebat pe copii. Şi au zis că-i ca un film. Ca un film pe pânză" (A.L., Sadu, Sibiu). Aceste expresii se împletesc cu cuvinte din sfera religios-creştină: faptul că fetele văd în ciubăr e socotit „minune dumnezeiască. E un har divin" (E.P., Sadu, Sibiu). Dincolo de stilul elevat al exprimării, care reflectă nivelul instruirii (interlocutorii mei au studii medii sau superioare), cuvintele lor mai exprimă ceva. Este vorba despre modul lor de a se raporta la o revelaţie. Chiar dacă au plecat din sat şi au făcut şcoală sau facultate la oraş, chiar dacă se exprimă în termeni neologici, aceşti oameni aderă la o tradiţie şi la o mentalitate colectivă-tradiţională. Ei înscriu competenţele noi, acumulate recent, într-un pattern de gândire străvechi. Recuzita utilizată în comparaţiile lor provine din actualitatea imediată, dar ea vine să dea chip, să transpună în imagine sensibilă un fond arhaic: credinţa într-un miracol, într-o revelaţie, capabilă să regleze echilibrul şi ordinea în interiorul comunităţii.

Concluziile le-au tras interlocutorii mei, mult mai bine decât mine. În ceea ce priveşte ritualul *datului cu ciubărul*, localitatea cercetată, Sadu, sat vechi românesc, dovedeşte o remarcabilă continuitate. Ruptura cu tradiţia se vădeşte mai cu seamă în aspectele de suprafaţă: folosirea neologismelor, prezentarea unei revelaţii în maniera unui film care se derulează la televizor, ori utilizarea butoiului de plastic în locul ciubărului tradiţional, din lemn. Îndărătul acestor aspecte rămâne însă, foarte solidă, credinţa în eficacitatea ritualului, în forţa sa magică. Punând în balanţă continuitatea şi ruptura, aş spune că mai puternică îmi apare, în acest caz, cea dintâi.

https://biblioteca-digitala.ro

Continuity and Discontinuity in Today's Romanian Village Life: *"Datul cu ciubărul"* (Divining in the Tub) – an Example of Contemporary Divining Magic

(Abstract)

This study is based on a research that was carried on in 2005, in Sadu, Sibiu county. I have chosen to illustrate this ample theme through an example which is practised, consistently, in the above mentioned village, under the form called "datul cu ciubărul" (divining in the tub). This ritual practice also represents an old modality of moral purge of the community, by identifying the thieves. The wooden tub has been replaced by the plastic one and the punishment of the delinquents is achieved with the help of the police as well, but the ritual itself continues to be a certain way of tracing the thieves.

https://biblioteca-digitala.ro

MOAŞA ÎN TRADIŢIA ROMÂNEASCĂ DIN SECOLUL AL XX-LEA

GEORGETA MORARU
Institutul de Etnografie şi Folclor „C. Brăiloiu"

Lucrarea îşi propune să aducă în discuţie informaţia etnografică având ca subiect *moaşa* şi *moşitul* în lumea satului românesc, informaţie de care dispunem în prezent datorită cercetărilor de teren efectuate în deceniul opt al sec. al XX-lea pe teritoriul României, cu ocazia culegerilor pentru *Atlasul etnografic român*, singura mare culegere etnografică efectuată la nivelul întregii ţări şi, credem noi, probabil ultima, pentru că unirea forţelor materiale şi umane necesare nu va mai fi posibilă în etapa următoare, când, treptat, se va schimba sau va dispărea chiar obiectul acestor culegeri, ţăranul român. Sunt materiale de teren prelucrate ştiinţific şi publicate în cele 5 volume ale *Corpusului de documente etnografice. Sărbători şi obiceiuri*[1].

Ţinem să precizăm din capul locului că scopul întocmirii chestionarelor etnografice, pe baza cărora s-au adunat informaţiile privitoare la structura principalelor aspecte ale culturii populare româneşti, are referire directă la situaţia de la începutul sec. al XX-lea şi din momentul efectuării culegerilor, respectiv anii 1976–1982, accentul punându-se pe informaţiile primite de la oamenii în vârstă, marea majoritate a ţăranilor cu care s-a discutat fiind născuţi în intervalul 1885–1905. Scopul acestei laborioase întreprinderi ştiinţifice a fost acela al cunoaşterii structurii fenomenelor etnografice la nivelul întregii ţări, cadrul desfăşurării principalelor momente concrete ce le compun şi actanţii care le execută. La data întocmirii acestor chestionare, harta etnografică a României era plină de pete albe, de necunoscute. Urgenţele cunoaşterii ştiinţifice erau reale, nimeni nu ştia cum vor evolua posibilităţile de cercetare în România. De aceea *Atlasul etnografic român* îşi propunea să facă posibilă lămurirea a cât mai multor aspecte, elemente componente ale structurii obiceiurilor necunoscute sau parţial abordate până atunci în lucrările ştiinţifice. *Atlasul* nu a avut în vedere alte aspecte conexe, în cazul de faţă, poezia obiceiurilor sau texte literare care făceau obiectul unui alt domeniu de cercetare, folcloristica. Nu întâmplător a fost aleasă Oltenia pentru publicarea primului volum

[1] *Corpus de documente etnografice. Sărbători şi obiceiuri.* Răspunsuri la chestionarele *Atlasului etnografic român*, coordonator general Ion Ghinoiu. Vezi Georgeta Moraru, capitolul *Naşterea*: vol. I, Oltenia; vol. II, Banat, Crişana, Maramureş; vol. III, Transilvania; vol. IV, Moldova, Bucureşti, Editura Enciclopedică, 2001–2004; Volumul V, Dobrogea, Muntenia, se află sub tipar.

Anuar IEF, serie nouă, tom. 17, 2006, Bucureşti, p. 197–204

https://biblioteca-digitala.ro

al *Corpusului de documente etnografice* referitoare la obiceiuri şi sărbători, pentru că se credea că în această zonă s-au păstrat tradiţiile populare în mai mare măsură decât în alte zone ale ţării.

Cu privire la abordarea cunoaşterii problematicii complexe a rolului moaşei în contextul vieţuirii în lumea satului românesc, răspunsurile din *Atlasul etnografic român* pot lămuri câteva întrebări esenţiale. La începutul secolului al XX-lea, cine era personajul al cărui nume general pe ţară era cel de *moaşă*? Ce făcea concret? Ce asemănări şi deosebiri sunt, dacă sunt, între diferitele regiuni ale ţării? Este vorba de un personaj a cărui funcţie se reducea la îndeplinirea unei simple activităţi, moşitul[2], îndeletnicire specializată în obstetrica aducerii pe lume a unui om sau este vorba de mai mult?

Din parcurgerea materialului informativ cules pentru *Atlasul etnografic român*, constatăm că în tradiţia populară rostul şi sensul moaşei era mult mai larg. La 1900, rolul său era deosebit atât în practica directă a moşitului, cât şi în ritualurile care însoţeau primele momente de la începutul vieţii. În tradiţia românească, *moaşa reprezintă primul personaj important*, cu ajutorul căruia nou-născutul venea pe lume şi intra în contact cu o comunitate al cărui membru devenea, nu oricum, ci conform unui scenariu ritual precis ce se desfăşura pe parcursul unei perioade mai lungi de timp. A fost urmărită şi măsura în care s-a perpetuat acest scenariu, căci în sec. al XX-lea în satul tradiţional românesc au avut loc prefaceri radicale prin apariţia mai întâi a moaşelor profesioniste şcolite şi apoi, după 1950, prin generalizarea practicării naşterii în instituţii sanitare specializate, case de naşteri sau spitale sătеşti, datorită cărora instituţia tradiţională a moşitului a intrat în rapidă disoluţie. De regulă, ţăranii legau pierderea tradiţiei moşitului de cooperativizarea agriculturii. După această dată, ceea ce se mai practica în satele româneşti erau doar supravieţuiri ale unor secvenţe de ritual adaptate noilor timpuri.

Pe scurt, analizând întreaga informaţie care a fost adunată, constatăm că la momentul 1900, atribuţiile moaşei variau la nivelul întregii ţări, fiind însoţite de o mulţime de ritualuri şi practici magice, de oraţii şi descântece. În general, moaşa ajuta femeia la naştere, tăia buricul copilului, îl scălda şi, în cazuri extreme, îl boteza pe loc ca să nu moară. Ea îngrijea lăuza şi copilul până la scalda după botez, o ajuta pe mamă în treburile gospodăriei, uneori până la patruzeci de zile, când o însoţea la biserică şi o scotea din lăuzie. Păzea copilul şi mama, persoane vulnerabile, de forţele malefice, descânta şi purifica spaţiul în care avusese loc naşterea şi aducea apa sfinţită de la biserică pentru mamă şi pentru scalda copilului. Moaşa pregătea şi aşeza masa ursitoarelor, în scopul benefic al orientării sorţii nou-născutului, tălmăcea visul mamei etc. Tot moaşa ducea copilul la botez şi căra apa pentru botez, apoi aduna darul copilului la petrecerea de la botez, integrându-l spiritual şi comunitar în lumea satului,

[2] *Moşit* – „ocupaţia, îndeletnicirea de moaşă", cf. *Dicţionarul explicativ al limbii române*. Bucureşti, Editura Academiei Române, 1975, p. 560. Vezi şi p. 616.

https://biblioteca-digitala.ro

momente în care se făcea publică noua persoană. Rolul său se prelungea în timp supraveghind creşterea copilului şi moşind copiii care urmau. Exista obiceiul ca până la vârsta de trei ani, copiii mici să fie duşi la moaşă să-i dea la grindă cu un colac pe cap în prima zi a anului, de Sf. Vasile. De aceea moaşa avea un statut privilegiat de rudă a familiei, fiind respectată de nepoţi, respectiv de lăuză şi de copiii ei.

Lucrarea prelucrează răspunsurile din chestionarul de *Obiceiuri la naştere*, harta nr. 217, intitulată *Alegerea moaşei şi atribuţiile sale*. Spaţiul acordat în acest volum ne-a determinat să ne rezumăm doar la analiza primei întrebări referitoare la identificarea moaşei, întrebarea nr. 824: „Era obiceiul ca moaşa să facă parte din familie? Cine anume?" Întrebarea nr. 825: „Ce îndatoriri avea moaşa în timpul şi după naştere? Cât timp durau acestea? 1. Faţă de mamă; 2. Faţă de copil", urmează a fi aprofundată într-un articol ulterior.

Cu privire la semnificaţia numelui, *moaşa*, lingvistic avem de-a face cu un termen aparţinând fondului de substrat al limbii române[3]. Este un termen general pe ţară. În paralel, pe arii reduse, au mai fost consemnaţi şi alţi termeni care de regulă subliniază un anumit aspect al sensului general.

Astfel, la 1900, în Oltenia, denumirea femeii care ajuta şi supraveghea naşterea era aceea de *moaşă*, termen general. Moaşa care ajuta la naşterea copilului „era rudă cu familia, dar putea fi şi străină; cine tăia buricul era moaşă" (Curtişoara, jud. Olt). În general, se făcea distincţia între *moaşa de neam*, provenită dintre membrii familiei şi ai neamului, şi *moaşa străină de neam*. În privinţa moaşei provenite din afara familiei, de regulă, aceasta era o femeie bătrână priceputâ din sat, „era bună la inimă, credincioasă, ştia să descânte" (Vădastra, jud. Olt) sau era o femeie cu pregătire profesională: *moaşa cu şcoală* (Bulzeşti, jud. Dolj) sau *moaşa cătunului* (Tufeni, jud. Olt). Din totalul de 78 localităţi cercetate în Oltenia, au fost consemnate *moaşe străine de neam, cu şcoală sau fără şcoală*, în 48 de localităţi. Deci, la 1900, în 30 localităţi din Oltenia se mai practica *moşitul în cadrul familiei conform tradiţiei*, de către o rudă mai pricepută. Dar să vedem ce se identifică în cadrul acestor două mari categorii, fiindcă realitatea nu era atât de simplă, ci mult mai complexă.

În privinţa moaşei de neam, aceasta era din familie şi se alegea în principal în funcţie de apartenenţa la neamul femeii care năştea: mamă, bunică, cumnată, mătuşă, soră, şi mai puţin din neamul bărbatului, cumnata fratelui mai mare. Se evita alegerea soacrei şi a cumnatei din partea soţului: „că taie sângele fiului sau fratelui" (Tufeni, jud. Olt). „Lăuzei i se spunea nepoată, iar copilului moşit, nepot/nepoată. Era moaşă pentru toţi copii; moaşa nu se schimba" (Vladimir, jud. Gorj; Dâlbociţa, jud. Mehedinţi; Ghioroiu, jud. Vâlcea). „Moaşa era moaşa familiei

[3] „Moaşa, bunică (Transilvania); femeie bătrână; femeie care dă îngrijiri şi stă într-ajutor femeilor care nasc", în I. Aurel Candrea, *Dicţionarul enciclopedic ilustrat al limbii române din trecut şi până astăzi*, Bucureşti, Editura Cartea Românească S.A., 1931, p. 791; Vezi şi DEX, *Moaşa* – „Bunică. Femeie bătrână care ajută la moşit. Femeie cu pregătire specială", p. 570.

https://biblioteca-digitala.ro

care se păstra din generație, era rudă cu familia. Și azi se alege" (Dumbrăveni, jud. Gorj; Suteşti, jud. Vâlcea). În unele satele în care se practica acest obicei la 1900, „nu era o regulă [ca moașa] să fie rudă, dar era bine să fie din neam" (Amărăștii de Jos, jud. Olt). „Rudele se cam supărau dacă era moașă străină" (Grădiștea, jud. Vâlcea).

În Oltenia se identifică și practica alegerii a două moașe cu rosturi distincte: „Era o moașă care moșea și o moașă din familie care tăia buricul" (Cetate, Dăbuleni, Galicea Mare, jud. Dolj; Brăneşti, jud. Gorj). Cea de a doua moașă purta nume diferite: *moașa de buric* (consemnată în 10 localități din jud. Dolj, precum și la Borăscu, jud. Gorj; Hinova, Prunișor, jud. Mehedinți; Oboga, Rusăneşti, Vâlcelele, jud. Olt; Vlădeşti, jud. Vâlcea); *moașa de baștină* (Amărăștii de Jos, jud. Dolj; Oboga, Vâlcelele de Sus, jud. Olt; Brătuia, jud. Gorj); *moșica* (Bistreț, Bulzeşti, Coțofenii din Dos, Gogoșu, jud. Dolj); *moașa bătrână* (Amărăștii de Jos, jud. Olt). De regulă, moașa care tăia buricul se alegea din familie, din neamul femeii sau bărbatului, indiferent de vârstă sau rudenie. Mai rar, se întâmpla ca moașa de buric să fie o străină, prietenă sau vecină care apoi devenea membră a familiei: „Suntem ca neamurile" (Dobrița, Stoina jud. Gorj; Breznița Motru, jud. Mehedinți; Rusăneşti, jud. Olt).

În județul Gorj a fost consemnat și *moșul de baștină*. „După naștere, chema moșul de baștină, fiecare familie avea moșul și moașa sa pentru toți copiii, ca să taie buricul pe un bănuț de argint; [și să] lege apoi buricul cu fir roșu. Moșul îngropa buricul tăiat, moașa făcea baie noului născut" (Brătuia). „Moșul era chemat doar la tăiatul buricului" (Olteanu). „Era o rudă numită moașă, iar soțul ei se numea moș. Moșul și moașa sunt cei care asistă la naștere, pot fi rude" (Peștișani și Racovița). Chiar și atunci când se recurgea la o moașa străină cu școală, aceasta era asistată de moașa de buric, de baștină, din neam, de multe ori secondată de moș, care îndeplinea ritualul în continuare.

„Când naşterea era mai grea, se chemau mai multe moaşe" (Verguleasa, jud. Olt). „Acum, femeia naște la spital, dar acasă aleg moașă de tăiat buricul", care la întoarcerea lăuzei cu copilul îndeplinea toate obligațiile rituale următoare (Valea Stanciului, jud. Dolj).

La 1900, în cele două județe Caraș-Severin și Timiș din Banat, termenul general era cel de *moașă*, care era aleasă din familie sau din afara familiei. Moașa străină putea fi cu școală sau fără școală, o femeie pricepută din sat (Berzasca, Cornereva, Eftimie Murgu, Naidăș, jud. Caraș-Severin; Brestovăț, Cenad, Govojdia, Jebel, Pustiniș, jud. Timiș). „Era o femeie din sat; la nevoie era și din familie" (Cărbunari, jud. Caraș-Severin). Și aici întâlnim consemnată cea de a doua moașă din familie care tăia buricul, purtând denumiri diferite: *moașa de neam* (Băuțar, Bozovici, jud. Caraș-Severin); *moașa de buric* (Jebel); *moașa casei* (Lăpușnicu Mare, jud. Caraș-Severin); *moașa familiei* (Mehadica, jud. Caraș-Severin); *moașa de biserică* (Bozovici); *moașa de botez* (Șopotu Nou, jud. Caraș-Severin); *baba* (Biniș, jud. Caraș-Severin, Berini, Jebel, Sârbova, jud. Timiș);

https://biblioteca-digitala.ro

baica, boica (Slatina Timiş, jud. Caraş; Govojdia, jud. Timiş). „O femeie priceputǎ şi baba care tăia buricul pe resteul de la jug, cu foarfece. Era tânără, dar aşa i se spunea. Şi azi se pune babă, dar nu mai taie ea buricul" (Biniş).

Au mai fost consemnate şi alte funcţii: „Era moaşa priceputǎ şi moaşa casei care ducea copilul la biserică, rudă a tatălui copilului" (Lăpuşnicu Mare). „Era moaşa care moşea, o femeie mai priceputǎ şi era moaşa de biserică, moaşa de neam care ducea copilul la biserică. Moaşa de biserică se punea din partea tatălui: soră, verişoară, mătuşă, o rudă apropiată. Prin înţelegere putea fi moaşă de biserică şi o rudă din partea mamei, dacă nu era din partea tatălui. Mai duce la biserică şi naşa" (Bozovici). „Era moaşă priceputǎ şi moaşa casei care ducea copilul la biserică, rudă a tatălui copilului" (Lăpuşnicu Mare). De asemenea, a fost consemnată „babiţa, care şi astăzi vine la spital" (Foeni şi Lăţunaş, jud. Timiş).

În Banat, din cele 30 localităţi studiate, proporţia între *moaşa din neam* şi *moaşa străină de neam* era aproximativ egală. În privinţa moaşei a doua, mai cu seamă în judeţul Caraş-Severin şi mai puţin în Timiş, constatăm asemănări cu Oltenia. Deşi unele explicaţii probabile se pot lega de existenţa demografică a bufenilor, olteni la origine, se pare că e vorba de un fond demografic comun mult mai vechi, fond care a supravieţuit în zonele montane.

În Crişana şi Maramureş, la 1900, situaţia este mult mai simplă. Termenul general era *moaşă*. Moaşele proveneau în majoritatea cazurilor din rândul moaşelor săteşti sau comunale, profesioniste: Macea, Şeitin, jud. Arad; Căpâlna, Fâşca, jud. Bihor; Boiu Mare, Cicârlău, Giuleşti, Lăpuş, Ieud, Petrova, Săpânţa, jud. Maramureş; Ardud, Cămârzana, Craidorolţ, Lucăceni, Moftinu Mic, jud. Satu Mare. În Crişana şi Maramureş, din totalul de 64 localităţi, majoritatea o formau moaşele specializate, săteşti, cu pregătire. „La noi erau două moaşe, una de români, alta de nemţi. Dacă era una ocupată, venea cealaltă, şi la români şi la nemţi" (Macea). Mai putea fi moaşa străină, şi „o femeie din sat priceputǎ" (Bârsa, Cladova, Hălmăgel, jud. Arad; Budureasa, Gurani, Văşad, Voievozi, jud. Bihor; Băseşti, jud. Maramureş). Erau moaşe simple, neşcolite: „De fapt erau 4–5 femei care făceau treaba" (Roşia, jud. Bihor). În mai mică măsură erau moaşe alese din familie: mama, sora, mătuşa, chiar soacra (Văsoaia, jud. Arad; Căpâlna, jud. Bihor; Petrova, jud. Maramureş).

Au fost consemnate: „moaşa şi moşul care se aleg şi astăzi" (Ciumeghiu, jud. Bihor), şi cele două moaşe, una profesionistă şi alta din familie, în câteva sate: *moaşa de neam* (Şiria, jud. Arad). De asemenea, „moaşa de coşarcă sau moaşa de onoare" (Boiu Mare, Cicârlău, jud. Maramureş) şi *moaşa pentru botez* în jud. Bihor. „Era moaşă o femeie mai priceputǎ. Era şi moaşă de neam. Copilul era nepot. Moaşa de neam era cumnată, verişoară, o rudă mai apropiată a familiei" (Fâşca, Roşia, Tărcăiţa, jud. Bihor; Cicârlău, jud. Maramureş). „O rudă sau o prietenă" (Troaş, jud. Arad).

Şi în Transilvania, *moaşă* este termenul general răspândit la 1900. *Moaşa de neam*, în Braniştea, jud. Bistriţa-Năsăud; Bătrâna, Cerbăl, Hobiţa, Lelese, Meria,

https://biblioteca-digitala.ro

perechea *moaşa* şi *moşul de buric*, consemnate în Oltenia, în jud. Gorj, în zona montană a Banatului şi în alte câteva sate de munte din Transilvania, în judeţele Hunedoara, Alba, Sibiu, Bistriţa-Năsăud şi Maramureş.

Constatăm că zonele mai izolate de munte au fost parţial şi inegal afectate de măsurile autorităţilor. În funcţie de tradiţia locală, de evoluţia istorică, de exigenţele preceptelor religioase, precum şi de influenţele din afara comunităţilor săteşti, respectiv cele din mediul urban, aceste categorii le regăsim funcţionând distribuite variabil pe mari zone din ţară. În zonele de şes şi deal ale Crişanei, Maramureşului şi Transilvaniei unde autorităţile austro-ungare au impus reglementări sanitare timpuriu, asistăm şi la simplificarea multor ritualuri, foarte probabil şi sub influenţa bisericilor protestante şi a Bisericii unite greco-catolice. În Moldova, Muntenia şi Dobrogea, ritalul tradiţional a fost afectat târziu, după 1900, când moşitul a intrat în circuitul transformărilor sistemului sanitar, mai întâi prin şcolirea moaşelor, pentru ca la mijlocul sec. al XX-lea să asistăm la introducerea sistemului sanitar naţional. Toate au dus la disoluţia acestui aspect specific culturii populare româneşti. Ceea ce se mai practica în anii optzeci ai sec. al XX-lea în lumea satului românesc erau doar supravieţuiri, secvenţe întâmplătoare în cazuri urgente sau adaptări la noile contexte, menite a reface pe cât se poate echilibrul ritualului tradiţional.

https://biblioteca-digitala.ro

ŞEZĂTOAREA (*HABA*) SĂLĂJEANĂ ŞI CÂTEVA PRACTICI MAGICO-RITUALE

CAMELIA BURGHELE
Muzeul Judeţean de Istorie şi Artă, Zalău

Formele de muncă în grup au avut o mare importanţă în satele sălăjene. Se făcea diferenţă între *clacă* – ajutor pentru muncile câmpului, mai ales pentru *pus mălai, săpat, strâns fân, cules cucuruz, treierat, desfăcat mălai*, sau pentru construcţia caselor – şi *şezătoare, habă* sau *habdişte*[1], dar aceste formule de ajutor reciproc în cadrul comunităţii locale erau frecvente. Perioada de habă sau de şezătoare era una destul de lungă şi nu era foarte bine delimitată temporal: calendarul habelor acoperea acel segment în care muncile agricole erau mult reduse, recolta era deja stocată pentru iarnă, iar serile lungi permiteau canalizarea atenţiei către muncile casnice. Segmentul calendaristic poate fi, astfel, localizat, potrivit unor studii de teren, între lunile noiembrie şi februarie, o perioadă ce se suprapune şi peste Postul Crăciunului[2].

Desigur, înainte de toate, şezătoarea oferea femeilor posibilitatea de a avansa semnificativ în unele dintre muncile casnice care cereau multă răbdare, mai ales în torsul cânepii, inului sau lânii, cu atât mai mult cu cât, potrivit tradiţiei, torsul trebuia încheiat în timp util, astfel încât până la Paşti pânza să fie ţesută, croită şi hainele de sărbătoare cusute şi terminate, astfel încât fiecare creştin să poată întâmpina Sfintele Paşti în haine noi; dincolo de aceasta, micile colectivităţi, structurate după reguli ale vârstei, vecinătăţilor sau ocupaţiilor comune, ofereau terenul prielnic pentru desfăşurarea unor relaţii de socializare extrem de importante pentru universul comunităţii săteşti. *Haba* era iniţiată exclusiv de fete – unele informaţii atestă clar că şi aici exista o vectorializare în funcţie de vârstă, fetele tinere având haba lor, la fel cum cele măritate o frecventau pe cea iniţiată de ele[3] – dar punctul culminant era, desigur, venirea feciorilor, a căror „chemare", de altfel, solicita mult imaginaţia fetelor, astfel că totul era un bun scenariu pentru demararea sau fixarea relaţiilor între tineri, mai ales a relaţiilor de cuplu. Concludentă ni se pare mărturia unui informator (citat de aceeaşi sursă), potrivit căruia mulţi feciori

[1] *Sărbători şi obiceiuri*, vol. II, *Banat. Crişana. Maramureş*, Bucureşti, 2002, p. 271–275.

[2] Am folosit o serie de elemente din lucrarea Ancăi Bologa, *Şezătoarea în satul tradiţional sălăjean*, în „Acta Musei Porolissensis", XXIV / 2002, p. 651–664, lucrare care prezintă marele avantaj că fructifică numeroase informaţii de teren.

[3] Valer Butură, *Etnografia poporului român. Cultura materială*, Cluj-Napoca, 1978, p. 386.

Anuar IEF, serie nouă, tom. 17, 2006, Bucureşti, p. 205–214

https://biblioteca-digitala.ro

descântecele şi celelalte scenarii performate de fete cu această ocazie folosesc trei tipuri de obiecte magico-rituale:

– este vorba, mai întâi, de sectorul recuzitei provenind din sfera biovegetalului: interlocutorii fetelor sunt socul, cânepa, diverşi pomi de lângă casă sau gardul gospodăriei, făcut din lemnul unor copaci cu predispoziţie magică. Fetele se adresează în chemările lor socului, numără parii din gard sau ard fuioarele de cânepă în contextul unor ritualuri magice teurgice;

– o altă categorie magică este aceea a elementelor primordiale, categorie ce este comună cu magia terapeutică, apelată în cazul descântecului terapeutic, performat şi el, după cum se ştie, predominant de performeri feminini. Este vorba mai ales de apă şi foc, elemente regăsibile sub diverse forme;

– în fine, o ultimă categorie este cea a instrumentarului şi care, în mod specific, este acoperită de obiecte casnice utilizate de femei la bucătărie sau chiar atunci, la şezătoare: furcă, fus, caier, cârlţi, ciur, sită, răşchitor, pană, jirebie, mătură, obiecte aureolate magic şi folosite în scenarii mai simple sau mai complexe pentru aducerea feciorilor sau pentru capacitarea acestora de a renunţa la o altă şezătoare.

Toate aceste practici au un masiv caracter purificator, regenerator şi fertilizator, în perfectă concordanţă cu doleanţele feminine, şi ele nu fac decât să consfinţească legitimarea feminină a acestor scenarii şi ritualuri magice[9]; scenariul acestora, precum şi sfera obiectuală a recuzitei şi a ingredientelor magice reclamate susţin cu şi mai multă fermitate specificul feminin al demersurilor magice caracteristice şezătorii, dacă analizăm şi finalitatea ultimă a acestora, dincolo de chemarea magică a flăcăilor: starea de fecunditate, de fertilitate şi consfinţirea ipostazei de cuplu.

Aşa cum aminteam anterior, demersurile magico-ritualice care se performau la şezătoare aveau ca scop aducerea feciorilor la şezătoare, fie de acasă, fie de la alte şezători, unde se presupunea că aceştia au fost chemaţi de alte fete. Reuniunile de muncă de acest tip iniţiau, aşadar, şi un puternic climat de competiţie feminină. Această a doua etapă a habei, cea în care prima femininul, dar era reclamată şi prezenţa masculinului, este cea mai realizată din punct de vedere al repertoriului folcloric. De cele mai multe ori, feciorii erau chemaţi la habă cu *ciurul*, într-un demers de magie imitativă: feciorii urmau să vină la fete, tot aşa cum apa curgea şiroaie prin ciur (sită).

În cele mai multe dintre sate se organizau mai multe şezători, iar fetele intrau într-o competiţie dură pentru aducerea feciorilor la haba lor. De aceea, un alt mare calup de scenarii magico-imitative au ca scop „întoarcerea" feciorilor dintr-o altă şezătoare, pentru ca fetele de acolo să nu aibă succesul scontat într-o posibilă legătură cu pretendenţii. Un exemplu este torsul întors, adică fie cu fusul întors, fie chiar cu furca întoarsă[10].

[9] Monica Brătulescu, *Ceata feminină*, în „Revista de etnografie şi folclor", tomul 23, nr. 1, 1978, p. 37.

[10] Inf. Viorica Mureşan, Biuşa – Sălaj.

https://biblioteca-digitala.ro

Odată feciorii aduşi de la şezătoarea concurentă, problemele fetelor nu se încheiau, pentru că exista pericolul ca aceştia să fie chemaţi în alt loc. De aceea, ei trebuiau *legaţi*, iar acest demers se performa, desigur, tot prin mijloace magice. Magia legăturilor, ca şi cea a nodurilor, larg utilizată în magia universală, era des apelată şi în acest caz, mai ales că recuzita, deşi foarte simplă, era, practic, nelimitată: firele toarse din caierele fetelor participante la şezătoare. Cu o astfel de „materie primă", secondată de o serie de obiecte casnice cu rol redutabil în magia casnică, ritualurile imitative din seria magiei legăturilor erau extrem de variate: uneori cu acel fir de tort tors de fete se legau porţile altor şezători, să nu poată intra acolo feciorii; alteori, un obstacol de acest gen pus în calea feciorilor îi putea întoarce pe aceştia din drum; în fine, feciorii puteau fi legaţi simbolic prin legarea a nouă fuse aruncate pe horn şi apoi legate de piciorul mesei sau al patului din încăperea în care avea loc haba sau prin legarea a nouă pari din gard (botezaţi cu numele feciorilor doriţi), cu acelaşi fir tors din caierele fetelor[11]. Practicile calitative erau dublate de amănunte cantitative: desigur, puterea acestor fire era mult augmentată de faptul că ele proveneau din nouă caiere sau din toate caierele fetelor prezente.

Ipostazele în care sunt surprinse acum femeile dezvoltă o imagine privilegiată a femininului. Considerăm că trebuie pornit de la atributele sacrale pe care Mircea Eliade le evocă atunci când demonstrează că motivul legării, consecutiv celui al nodurilor, este adiacent unei mărci a puterii, chiar a suveranităţii. Cel care leagă este, incontestabil, învestit, în momentul performării unor acte intenţionale, cu atribute ce ţin de o putere consfinţită magic, capabilă să ordoneze lumea sau să răstoarne raporturile şi relaţiile de putere ale semenilor. Altfel spus, dacă femeilor le este rezervat să-şi dovedească puterea prin mânuirea unor arme efective, în împrejurări belicoase, femeile leagă ritualic, transferându-şi puterea, în ordinea mentalităţii magice, pe terenul spiritualităţii.

Totul se realizează datorită acestei ipostaze speciale în care sunt surprinse femeile în timpul lucrului: cea de lucrătoare cu firele. Fetele de la şezătoare produc (generează) ele însele firul, prin torsul caierului şi tot ele îl ţes, obţinând ţesătura în forma ei finită. Or, întreaga mitologie indo-europeană relatează fapte exemplare despre puterea zeităţilor învestite cu puterea torsului. Divinităţile care torc firul sunt şi cele care guvernează lumea pentru că torc firul vieţii şi al morţii (precum parcele sau moirele), iar firul este simbolul acelei legături care leagă toate nivelurile lumii, adică nu doar fiinţele între ele, ci şi naturalul de supranatural[12].

În contextul culturii tradiţionale româneşti, torsul firului are conotaţii multiple şi trimite către ocupaţii sacrale, încărcate de simboluri. O bună parte din aceste simboluri sunt conservate de activităţile din şezătoare, adică de un context în care se făcea iniţierea socială şi erotică feminină. Firul este indisolubil legat de

[11] Anca Bologa, *op. cit.*, p. 660.

[12] Exemple relevante sunt aduse de Mircea Eliade în capitolul *„Zeul legător" şi magia nodurilor*, din volumul *Imagini şi simboluri*. Bucureşti, 1994, p. 114–149.

https://biblioteca-digitala.ro

atunci când redau scene de viaţă cotidiană sau cosmogonii, refăcând, practic, ordinea universului sau reconstruind, practic, pas cu pas, această ordine.

Ţesutul, ca activitate definitorie pentru universul feminin, reiterează distribuţiile clare pe sexe, atât ale muncilor cotidiene, cât şi ale poziţiilor unei categorii sexuale faţă de cealaltă: ţesutul, ca activitate domestică, este apanajul femeilor, în vreme ce munca la câmp şi la pădure este girată de bărbaţi; ţesutul se desfăşoară iarna, în timp ce muncile masculine sunt relevante mai ales vara şi, astfel, perspectiva genurilor secţionează din nou şi sectorul temporal, şi cel al ocupaţiilor în familia specifică satului tradiţional. Dar, dacă în mod fizic, principiul masculin se diferenţiază de cel feminin, iar torsul şi ţesutul aduc nenumărate argumente în acest sens, tot aceste activităţi sunt cele care traduc divergenţa în complementaritate, pentru că, în fond, ţesutul este similar muncii pe ogor – în multe culturi, „a toarce şi a ţese înseamnă pentru o femeie ceea ce înseamnă lucrul câmpului pentru un bărbat: asocierea la opera creatoare. Prin mit şi tradiţii, ţesutul este asemenea muncii pe ogor, dar este şi el un fel de a lucra ogorul, un act de creaţie prin care se ivesc, fixate în pânză, simbolurile fecundităţii şi reprezentarea câmpurilor cultivate"[20].

O asemenea analiză a activităţilor feminine de la şezătoare, care implică atât planul real, al activităţilor economice concrete, dar şi un *arrière-plan* în care fiecare activitate casnică are substrat magico-ritualic, necesită informaţii complexe şi susţin opinia lui Mircea Eliade potrivit căreia, la modul general, „una dintre principalele funcţii ale mitului este să unifice nivelurile realului, care se dovedesc, atât pentru conştiinţa imediată, cât şi pentru reflexie, multiple şi eterogene"[21].

Revenind la contextul efectiv al şezătorii, se poate observa că, uneori, competiţia feminină pentru acapararea perechii masculine putea îmbrăca forme extreme, astfel încât, atunci când pericolul insuccesului era mare şi concurenţa punea în pericol intenţionalitatea feminină, actantele apelau la scenarii mult mai complicate, în care imaginarul magico-ritualic avea un rol covârşitor: fetele foloseau pietre înfierbântate în jar, stropite apoi cu apă de la pârâu, aprindeau păpuşoi din caier sau loveau cu ciocanul soba încinsă până ieşeau scântei zicând:

„Cum n-are focu stare, / Aşa să n-aibă cutare, / Pân-a vini / Şi cu mine-a vorovi. / Până s-a-nturna / Şi pă mine m-a juca"[22].

Aşadar, se observă că uneori se ajungea la extrema scenariului magic şi se proferau blesteme (imprecaţii) cumplite, care aveau menirea de a pedepsi pe cel ce nu intra în voia fetei. Gail Kligman vede în aceste vrăji de dragoste prin care fetele cheamă feciorii la habă o competiţie între femei: fetele de la o şezătoare încearcă să atragă la ele bărbaţii şi să îi împiedice să meargă la altele, determinându-i, aşadar, să renunţe la alte fete în favoare lor, încercând să iasă astfel învingătoare dintr-o

[20] Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *op. cit.*, vol. II, p. 52.
[21] Mircea Eliade, *Imagini şi simboluri*, Bucureşti, 1994, p. 123.
[22] Anca Bologa, *op. cit.*, p. 660.

https://biblioteca-digitala.ro

competiţie pe care autoarea o consideră, din nou, o consecinţă structurală a paradoxului patriliniar[23].

La o evaluare comparativă, apropierea acestor incantaţii de descântecele terapeutice şi de întreg complexul descântatului pentru redobândirea sănătăţii este evidentă. Ni se pare relevant şi faptul că limbajul cotidian uzează de acelaşi verb, *a descânta*, şi pentru descântecele magico-ritualice sau erotice (se descântă de boală sau de ursit), şi pentru practicile cu substrat ritualic de la şezătoare (se descântă pentru venirea feciorilor), şi pentru strigăturile din contextul nunţii (se descântă găina, de exemplu). Putem analiza această apropiere la două niveluri: poietic şi poetic. În plan poietic, observăm o apropiere netă a ustensilelor, ingredientelor şi recuzitei folosite în incantaţiile magice pentru adus feciorii la habă şi descântecul de boală, apropiere ce merge până la coincidenţa lor. Ansamblul practicilor este similar terapeuticii magice: se foloseşte nu apă neîncepută, nu agheasmă, dar, totuşi, apă de la fântână, apă proaspătă; nu se folosesc cărbuni aprinşi, dar soba fierbinte se loveşte cu un obiect metalic până ies scântei, astfel încât şi apa, şi focul, cele două elemente a căror îngemănare poate simula echilibrul elementelor naturale, sunt folosite. Primordialitate au, însă, firele, despre care am vorbit deja şi, desigur, tot instrumentarul reclamat de activitatea torsului.

În fine, o altă secvenţă importantă în palierul ritualic dezvoltat de femininul magic din şezătoare era una divinatorie: aflarea orândei. Procedeele erau comune cu cele ce marchează vergelul, Indreiul fetelor sau alte momente din perioada sărbătorilor de iarnă, atunci când activismul magic al fetelor atingea cote maxime (în unele sate, viitorul fetei de măritat se ghicea de Bobotează, adică într-o zonă în care magicul se combină dual cu religiosul): se apela la jumări de slănină puse pe spată, la numărarea parilor din gard, la cântatul cocoşului scos de sub postavă sau la ascunderea unor obiecte relevante pentru calităţile viitorului soţ sub farfurii.

Indiferent de complexitatea sau de baza mentală şi scenariul magic tipizat la care se apela, performerii acestor formule magice sunt eminamente feminini, practicile fiind, nu o dată, preluate, pe linie feminină, de la o generaţie la alta, de la o femeie la alta: „unele practici erau comune, cunoscute de fete, care asistau la ele, unele credeau în ele, altele se amuzau. Alte practici se făceau după anumite rânduieli, de mici cete de fete, îndrumate de femei, care făceau adeseori farmece şi vrăji, în taină, pentru unele"[24].

[23] Gail Kligmann, *Nunta mortului. Ritual, poetică şi cultură populară în Transilvania*, Iaşi, 1998, p. 49.

[24] Valer Butură, *op. cit.*, p. 388.

https://biblioteca-digitala.ro

nicio cruce!», zicea el. Însă vântul a început să bată! Ajungând în vârf, dracul văzu crucea, şi a căzut: a murit! De-aia se vorbeşte de *crucea bradului*!" S-ar putea spune că, înainte de a fi văzută, crucea bradului trebuie *crezută*: nu te închini copacului, ci lui Dumnezeu. Semn al prezenţei divinităţii, bradul apără pe acei păstori ce ştiu a-l recunoaşte crucea.

Spovedania de pe munte. La cei 95 de ani ai săi, Ilie Palmeş era (în 1997) cel mai vârstnic locuitor al satului Rod, la şapte kilometri de Tilişca. De mai mulţi ani este văduv şi nimeni din leatul său nu mai trăieşte. Drumurile transhumanţei l-au purtat departe de-a lungul vieţii, în Basarabia, în Dobrogea... Ilie Palmeş îşi aminteşte, între multele întâmplări ale vieţii sale de păstor, de spovedania de pe munte: „Un cioban a ieşit din stână, s-a dus lângă un brad şi şi-a pus mâinile aşa, rugându-se ca şi cum s-ar fi spovedit..." „În faţa unui preot?", întreb eu. „În faţa bradului!", îmi răspunde el, adăugând: „Se ferea, se ferea de treaba asta... Se ducea, îşi făcea rugăciunea... Ceilalţi ciobani râdeau, mâncau aici, dar el ieşea şi se ducea cu rugăciunile lui lângă un brad; apoi, venea şi el aici..."

Un alt bătrân, Ioan Câmpean din Tilişca (80 ani), a văzut odată cum un păstor „se punea-n genunchi lângă un fag, citea într-o carte şi-şi făcea cruce, se ruga acolo. Ce citea... nu ştiu, că-i plăcea să fie singur, ca atunci când te rogi..."

Fiindcă păstorii căutau să fie singuri în clipele spovedaniei de pe munte, nu vom putea şti niciodată ce gânduri împărtăşeau ei bradului sau fagului. Poate amărăciunea unei vinovăţii? „Când făcea o greşeală" – crede Eugenia Poenariu – „când acel cioban se simţea vinovat cu ceva, când bătea pe vreunul, sau fura vreo oaie de la vreun vecin, atunci el se închina la crucea bradului..." O vecină de-a lui Ilie Palmeş, Ileana Rangă (70 ani), arată că „Dacă eşti păcătos şi nu te duci la preot, mergi la pomul acela şi îngenunchi acolo, te rogi şi spui păcatele... Pomul s-ar putea usca [atunci], căci te aude ca şi Tatăl..."

Spovedania la brad era, aşadar, o mărturisire şi, prin aceasta, o uşurare sufletească. La fel ca în biserică, păstorii îşi scoteau căciula de pe cap, îngenuncheau şi se închinau: bradul sau fagul mijloceau această închinare, iar spovedania şi ruga desăvârşeau cultul creştin de pe munte.

Cuminecătura cu muguri de alun. Cum petrec atunci păstorii marile sărbători ale creştinismului? Calendarul transhumanţei îi află pe oierii ardeleni cu turmele lor la iernat în câmpie şi puţini sunt cei care pot să se „învoiască" de la stână spre a merge acasă de Crăciun şi de Paşti. „Dacă eşti tot sub cer [cerul liber], tot în câmp, cine să vină la tine?", oftează Ilie Palmeş. „Şedeai acolo, cu câte o rugăciune, şi luai doi muguri din ce pom era pe-acolo: alun, mesteacăn... Luai doi-trei muguri din aceia, făceai [semnul] cruce şi te duceai..." Aceasta era... cuminecătura ciobanului. „Că, dacă nu aveam paşte, a trebuit să luăm şi noi ceva...", povesteşte Vasile Conţiş (60 ani), un păstor din Sălişte, ce-şi aminteşte de mugurii de salcie culeşi pe drumurile Banatului; mai spune că „ziceam apoi Tatăl Nostru şi ne făceam cruce..."

Încă o dată, depărtarea de lumea satului îi apropie pe ciobanii din Carpaţi de Dumnezeu. Asemenea unor pustnici, oieri precum Ilie Palmeş şi Vasile Conţiş se

https://biblioteca-digitala.ro

hrănesc sufleteşte cu mugurii sălbatici... Este felul omului de a sfinţi locurile, firea, prin curăţenia cultului creştin.

Mărturisirea ciobanilor[4]. Într-una din monografiile „problematizate" ale Şcolii sociologice de la Bucureşti, Traian Herseni prezintă situaţia păstoritului românesc din perspectiva a trei „studii de caz" abordate prin campaniile sociologice din anii 1927–1932. Este vorba de satele Drăguş (Ţara Făgăraşului), Nerej (Vrancea) şi de Fundu Moldovei (Bucovina).

Între bogatele informaţii oferite de Traian Herseni despre stânile vrâncene, aflăm şi următoarea mărturie atribuită preotului din Nerej:

„Părintele Toader Macovei din Nerej ne-a informat despre existenţa unui obicei păstoresc din Vrancea, pe care nu l-am întâlnit la stânile înfăţişate, încât îl notăm aici. Ciobanii se mărturisesc la copaci (mai ales la brazi). Fac o cruce în coaja copacului (cu toporul sau briceagul) şi îşi mărturisesc în faţa ei păcatele ca la preot, în timp ce bat mătănii. Taie apoi cu toporul câteva aşchii din copac, pe care le aruncă. După jurământul pe care îl fac, dacă într-un an copacul se va usca, sunt iertaţi de păcate. Ciobanii susţin că spovedania aceasta e mai bună decât cea făcută la preot. De obicei aleg locurile cele mai înalte, pentru că acolo şi copacii şi locurile sunt mai curate. Importanţa acestui obicei pentru creştinismul pastoral e evidentă".

Pentru o conceptualizare a „creştinismului păstoresc". De bună seamă, afirmaţia lui Traian Herseni despre existenţa unui „creştinism pastoral" este îndreptăţită. Asociem unui asemenea fenomen şi datele de mai sus, culese de noi înşine printre oierii din Mărginimea Sibiului. Vom mai da aici un exemplu spre a constata cum păstorii români din Carpaţii Orientali ştiau să oficieze creştineşte riturile lor de „trecere" în ambianţa naturală şi socială proprie acestei ocupaţii. Mărturia de faţă este datorată unui observator străin al societăţii româneşti de la începutul secolului al XX-lea, şi anume geograful francez Emmanuel de Martonne[5].

„Am văzut copii născuţi la stâni. Ba chiar nunţi se fac adeseori. O nuntă mai sus de 1600 metri este o privelişte destul de ciudată. Doi tineri ciobani cu plosca plină de băutură poftesc pe nuntaşi de la stânele dimprejur. Popa din satul vecin vine împreună cu ţigani lăutari. Nicăieri nu se urmează mai cu sfinţenie toate datoriile privitoare la nunţile româneşti; nicăieri *stegarii* nu-şi îndeplinesc mai cu credinţă menirea lor, care este de a purta în tot timpul nunţii cele două steaguri împodobite cu panglici. Privelişte slujbei cununiei pe care popa o face între patru brazi închipuind biserica, în timp ce tinerii dănţuiesc împrejur; – punerea pânii (înlocuită aici prin caş) pe capul miresei; – întrecerea în dărnicie a naşului şi a tatălui miresei, care aruncă cu mâna plină banii în vasul adus de mireasă pentru a-şi

[4] Traian Herseni, *Probleme de sociologie pastorală*, Bucureşti, Editura Fundaţiilor Regale, 1941.

[5] Emmanuel de Martonne, *Viaţa păstorească în Carpaţii români*, în „Convorbiri literare", Bucureşti, 2/1912, p. 124–125.

https://biblioteca-digitala.ro

spăla mâinile – toate aceste amănunte pitoreşti merită să fie culese şi studiate de folcloriştі".

Cum de la studiul lui Emmanuel de Martonne a trecut aproape un veac, este foarte probabil ca folcloriştii să fi adunat într-adevăr şi alte asemenea exemple „pitoreşti", iar documentaţia legată de acest fapt etnografic – creştinismul păstorilor – să fie mult mai extinsă decât o putem noi întrevedea aici. Ceea ce ne interesează acum este nu atât retrospectiva bibilografică a unui atare fenomen, cât posibilităţile de conceptualizare a acestuia în viziunea cercetării sociale actuale.

Aşa cum am văzut, este vorba în principal de nişte ritualuri şi de o viziune despre lume ce transcend spaţiul comunitar al unei anumite biserici sau al satului însuşi, spre a găsi că „lăcaş" – itinerant, „cosmic" – natura. Prin formele şi profunzimea sa spirituală, cultul de pe munte al păstorilor se apropie mult de expresia originară, biblică, a creştinismului, adaptând – mai curând decât să reproducă *in integrum* – cadrul confesional ortodox, însă fără a-l „trăda" prin aceasta. Într-un studiu bine-cunoscut, Mircea Eliade arată că „Una din caracteristicile creştinismului ţărănesc al românilor şi al Europei orientale este prezenţa a numeroase elemente religioase „păgâne", arhaice, câteodată abia creştinizate. Este vorba de o nouă creaţie religioasă, proprie sud-estului european, pe care noi am numit-o „creştinism cosmic", pentru că, pe de o parte, ea proiectează misterul cristologic asupra naturii întregi, iar pe de altă parte, neglijează elementele istorice ale creştinismului, insistând, dimpotrivă, asupra dimensiunii liturgice a existenţei omului în lume"[6].

Cu alt prilej[7], am preferat să evităm în interpretarea creştinismului pastoral „dihotomia morală dintre creştinism şi păgânism". Fără îndoială, aspectele mitologice abundă în reprezentările populare ale credinţei creştine, iar ele nu lipsesc nici din exemplele date de noi aici. Este posibil însă ca această mitologie să nu aibă o vechime pre-creştină, ci să decurgă din realităţi sociale mai recente, în contextul ocupaţional specific păstorilor, de pildă. În acest sens, creştinismul păstorilor din Carpaţi proiectează într-adevăr „misterul cristologic asupra naturii întregi". Mărturiile citate de noi provin, cum am văzut, din Mărginimea Sibiului, o regiune renumită pentru practica transhumanţei pastorale. Aşa cum am subliniat în articolul amintit, „Creştinismul tilişcanilor este la fel de «transhumant» ca şi păstoritul acestora, însă – după cum un atare mod de creştere a oilor nu devine «nomadism», nici cultul «ortodox» al păstorilor nu evoluează spre sincretism, sau erezie. Acest *creştinism de pe munte* simplifică – fără a vulgariza – învăţătura creştină, acolo unde „comuniunea" cu satul de baştină nu se poate realiza altfel"[8].

---

[6] Mircea Eliade, *Mioara năzdrăvană*, în *De la Zalmoxis la Genghis-Han. Studii comparative asupra religiilor şi folclorului Daciei şi Europei Orientale*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1980 [1970], p. 246.

[7] Marin Constantin, *Învăţarea şi transmiterea culturii şi valorilor comunitare în satul Tilişca (judeţul Sibiu)*, în „Paideea", Bucureşti, 2005, p. 62.

[8] *Ibidem*, p. 62–63.

https://biblioteca-digitala.ro

Cu această precizare „contextuală", putem conchide asupra formelor de religiozitate discutate aici în termenii unui univers spiritual propriu creştinismului, însă practicat şi interpretat într-un mod personal, ca adaptare spirituală la rigorile specifice păstoritului transhumant. Interesul unui asemenea cadru „ocupaţional" de practică religioasă constă în evidenţierea unei conduite creştine a *bărbaţilor*, ei fiind cei ce se află iarna cu turmele în transhumanţă. O descriere relativ recentă a *creştinismului ţărănesc* la Crăsani–Ialomiţa relevă „imaginea unui adevărat 'cult domestic' [la nivelul practicilor de pomenire a morţilor], [...] căruia creştinismul i s-a suprapus ulterior [...]" (Ioniţă 1996). În acest caz, unde „unitatea funcţională fundamentală este gospodăria, nu individul", „femeia este preotul casei [...] asigurând legătura gospodărie/biserică"[9] (cf. Ioniţă 1996: 39–40).

În concluzie, creştinismul *cosmic*, *ţărănesc* sau *popular* reprezintă un complex divers de reprezentări şi practici religioase, cu particularităţi macro-istorice şi regionale (cazul Europei Orientale, cu migraţiile şi recompunerile etnice respective), dar şi de ordin micro-social şi cultural, unde diferenţierea de roluri după gen şi ocupaţiile ţărăneşti pot genera noi forme de viaţă creştină.

Popular Christianity of the Carpathian Shepherds

(Abstract)

The paper deals with some pastoral forms of the folk Christianity, according to ethnographic data from Southern Transylvania, as well as in relation to bibliographic references from sociology and history of religions. Conclusion of the article is that the Christian identity of the peasant groups in Southeastern Europe, such as the shepherds' one, needs to be considered not so much at the level of the Christian historical churches – „Orthodox", „Catholic", or „Protestant" –, but with respect to those groups' professional contexts.

[9] Sorin Ioniţă, *Practici religioase la Crăsani – Ialomiţa*, în „Revista de cercetări sociale", 3, 1996, p. 25–48.

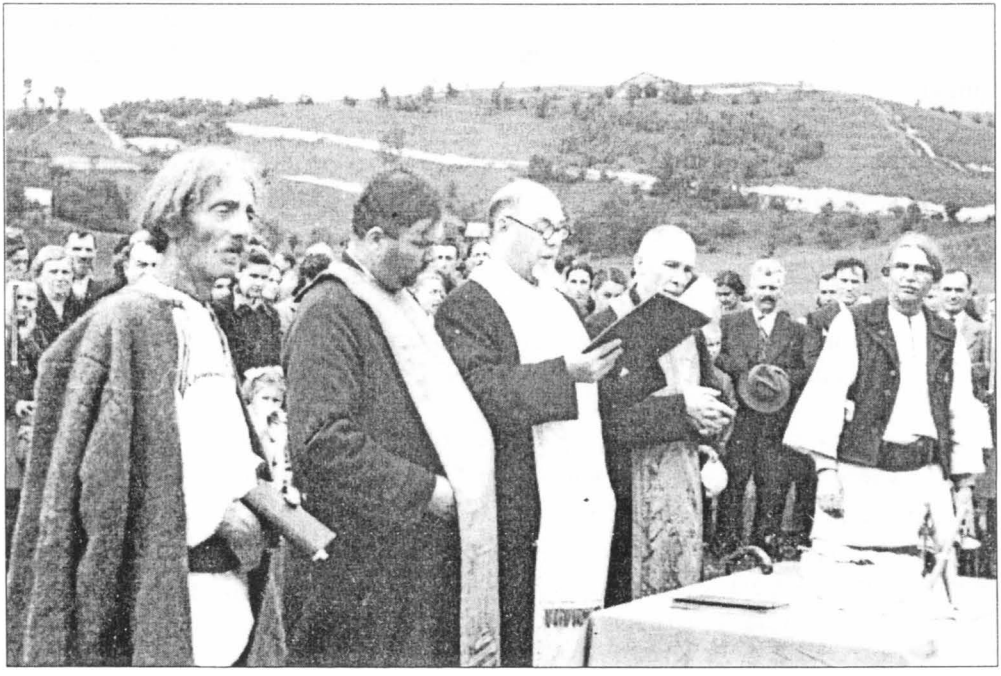
https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

MEMORIA MINEI (NEFEROASE) ŞI CONFIGURĂRI CULTURAL-IDENTITARE

NICOLETA COATU
Institutul de Etnografie şi Folclor „C. Brăiloiu"

Integrat perimetrului etnologiei grupurilor profesional-industriale, studiul mineritului a fost realizat printr-o amplă cercetare concretă (pe parcursul a cinci ani, cu unele discontinuităţi, cu mai mult timp în urmă, până în 1990) în judeţele: Alba, Maramureş, Bihor, în centre cu profil minier, rurale (cu grade diferite de urbanizare) şi urbane: Derna, Dernişoara, Bucium-Poeni, Cavnic, Roşia Montană, Baia Mare, Baia Sprie.



Nedee la Dalga.

În esenţă, în interpretarea faptelor etnoculturale cu o mare varietate în extensie spaţială şi cu o verticală care coboară profund spre începuturile istoriei, am pornit de la o distincţie între două nivele culturale:

Anuar IEF, serie nouă, tom. 17, 2006, Bucureşti, p. 221–227

https://biblioteca-digitala.ro

– un nivel este cel al culturii profesionale, specializate („cultura de întreprindere") în relația grup profesional – tip de praxis – spațiu specific;

– un alt nivel corespunde culturii grupurilor profesionale *repliate* în alte rețele de relații și în alte tipuri de grupuri, în mediile de viață.

Aplicată obiectului nostru de cercetare, această distincție se face în termenii particulari ai unei polarizări: ***subteran – suprafață***.

Polul *subteranului* corespunde nivelului „culturii de întreprindere" produsă *de* și *în* grupuri de muncă specifice, în spațiul consacrat activității extractive.

Polul *suprafeței* indică cel de-al doilea nivel cultural în spațiul mai larg al existenței propriu-zise în centrul minier (circumscris zonal).

Polarizarea *subteran–suprafață* – în studiul acestui mediu – asociază și *variabila de gen*, relația masculin–feminin în dublă referință a grupului:

– grup profesional în spațiul consacrat activităților miniere;

– grup familial în cadrele mai largi ale existenței.

Profilul profesional al *subteranului* este exclusiv masculin, mineritul atestând și instituirea unei tradiții de continuitate pe linie familială paternă, stereotipată lingvistic în expresia în circulație orală: „miner din tată în fiu".

Prezența feminină este atipică și sesizată sporadic în istoria mineritului, într-un decupaj de praxis restrâns: în operații de sfărâmare a minereului de aur în mori speciale și, aleatoriu, în alte activități mai ușoare, tot la suprafața minei.

Dimpotrivă, *polul suprafeței*, cu accente deosebite în centrele rurale și rurbane (incipient urbanizate, cu o configurare mixtă), atestă în universul existenței domestice, dominanta feminității. Aici se conjugă forța modelului general tradițional-rural cu presiunea modelului particular al mediului minier.

Autoritatea femeii-soție de miner se manifestă, în esență, în două variabile de rol:

– Spațiul și stilul de viață familiale solicită primatul în rol al femeii-soție (cu diferite profesii sau doar casnică) în coordonarea activităților domestice și în educarea copiilor.

– În cea de a doua variabilă de rol, prioritatea feminină se distinge în componenta culturală integrată structurii de familie și, mai larg, prin deschidere, comunicării cu diferite grupuri din spațiul vieții locale. Femeia este cea care controlează și dirijează – prin presiunea evidentă a modelului tradițional-rural – structurile ceremoniale: familiale (natale, nupțiale, funebre) și calendaristice, vizând marile sărbători ale anului.

Rolul cultural al femininului se manifestă decisiv și în transmiterea orală, în asigurarea circulației tuturor formelor culturale, atât cele produse *la suprafață*, în spațiul de viață (implicând și o paletă deosebit de variată a narativității), cât și cele produse în subteran în grupurile de muncă și aduse de acestea la suprafață, în mediile și contextele de comunicare în spațiul existenței.

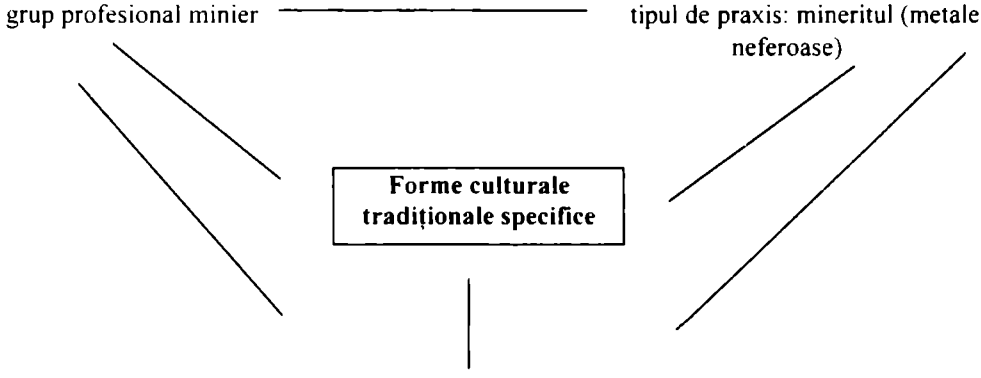
https://biblioteca-digitala.ro

În viaţa socioculturală la *suprafaţă*, în reţeaua de relaţii asociată diversităţii comunitare şi comunicării în variate tipuri de contexte: familiale, de loisir, în grupuri de prieteni ş.a. se configurează şi alte forme culturale, cu reiterări specifice care întregesc imaginea identităţii acestui mediu precum: picnicul minieresc (numit constant „ieşirea la iarbă verde"/ cu formula restrânsă „ieşirea la verde"); balul minerilor; tradiţia sărbătorească a „zilei minerului" care debutează în cod oficial şi evoluează către un larg spectru informal.

Dar accentele analitice pe care le propunem în continuare vizează modul în care s-a configurat în spaţiul închis subteran un tip de cultură orală „de întreprindere", specializată, emblematizată, integrată structurilor formale. Şi în acest sens am selectat ilustrativ două modele culturale create în două registre diferite: ludic şi sacru.

În perspectiva interpretării noastre, studiul etnologic al urbanului în registrul profesiilor, în general, pune în valoare aşa-numita „cultură de întreprindere" (sintagmă prezentă în unele studii de antropologie/etnologie urbană) contextualizată în ecuaţia a trei termeni: *grup – profesie – spaţiu specific*.

Modelul general se particularizează, relevând componentele şi relaţiile specifice care dau conturul identităţii mediului profesional – minier:



În contextul activităţilor obligatorii, în consens cu codul oficial, *pauzele de lucru* corespund conturării unor bucle informale care circumscriu tradiţia specifică a două tipuri de forme ludice cu funcţii diferite:

– un tip de farse minereşti cu rol exclusiv de destindere, de amuzament în relaţiile intra-grupale: „Între mineri există diferite glume, să împrospăteze atmosfera, munca în subteran"[1];

[1] Text informaţii nr. 31729, Arhiva I.E.F., informator Lăpuşan Ion, localitatea Baia Sprie, judeţul Maramureş.

https://biblioteca-digitala.ro

– un alt tip de farse care constituie modalităţi socioprofesionale specifice, de iniţiere şi integrare[2].

Paralel cu formele instituţionalizate de învăţământ profesional (cu o istorie proprie) s-au menţinut şi cadre empirice de instruire şi transmitere informativă orală, cu obiectivări particulare în forme ludice cu desfăşurare dramatică, de tipul farselor făcute în special tinerilor angajaţi, cu provenienţă rurală, care deprindeau meseria direct în derularea activităţilor specifice: „În timpul cât vineau oamenii din sate, nu prea cunoşteau obiceiurile minereşti. Ăştia care erau mai vechi aveau obiceiu că să mai facă câte-un banc. Era inaugurarea noului angajat. Să inaugura prin bancuri ortacii"[3]; „Mereu noul angajat îşi primea fiecare farsa, ca o tradiţie, c-aşa am apucat noi"[4].

Producerea farsei în interiorul minei este urmată de un traseu de narativizare în trepte. Primul moment de transpoziţie narativă apare în comunicarea imediată între mineri în spaţiul minei: „Se povesteşte pe schimb, pă la puţ. Se află iute chiar. Uite, ăla ce-o păţit acolo, ce-o făcut"[5]; „Vorbeau şi-n sala de apel, că cum îi cu cheia de pilugă"[6].

Comunicarea narativă este transferată, în continuare, la suprafaţă, în spaţiul existenţei cotidiene, în diferite contexte: familiale („Păi, povesteam acasă"), de loisir („Spuneam pe la restaurante, de la locu de muncă, cum l-o căznit, păcălit"[7]).

Dacă forma dramatică-ludică a farselor se produce în sincopele praxisului, în ruperi de ritm prin pauze de muncă sau înainte de începerea muncii propriu-zise în subteran, deci într-un regim inegal de alternanţă, solicitând o anumită separare a codurilor, în schimb cel de-al doilea model (la care urmează să mă refer succint) produs în registrul sacrului ilustrează o simultaneitate şi o interacţiune a codurilor: oficial socioprofesional şi informal-cultural.

De la începuturile mineritului (care coboară mult în istorie) şi, în timp, pe traseele de evoluţie a acestuia, mentalitatea pragmatică a grupurilor de muncă în subteran, legată de activităţile profesionale concrete, a fost dublată de o mentalitate cu fundament sacru.

Lucrătorii din subteran (de provenienţă rurală, prin excelenţă) au purtat permanent amprenta unei ambivalenţe comportamentale corespunzătoare interacţiunii

---

[2] Nicoleta Coatu, *Contribuţii la cercetarea tradiţiilor orale ocazionate de încadrarea profesională la o colectivitate de mineri*, în „Revista de etnografie şi folclor", tomul 23, nr. 2, 1978.

[3] Text informaţii nr. 31729, Arhiva I.E.F., informator Lăpuşan Ion, localitatea Baia Sprie, judeţul Maramureş.

[4] Text informaţii nr. 31891, Arhiva I.E.F., informator Ştirbu Mihai, localitatea Sebeş, judeţul Alba.

[5] Text informaţii nr. 31730, Arhiva I.E.F., informator Marchiş Ioan, localitatea Baia Sprie, judeţul Maramureş.

[6] Text magnetofon nr. 5320 I n, Arhiva I.E.F., informator Avram Petru, localitatea Bucium Şasa, judeţul Alba.

[7] Text magnetofon nr. 5321 II m, Arhiva I.E.F., informator Gall Ioan, localitatea Derna, judeţul Bihor.

https://biblioteca-digitala.ro

celor două coduri, formal şi informal. În sensul acestei ambivalenţe, derularea activităţilor în subteran se produce sub controlul unei duble autorităţi, al unui dublu patronaj.

Paralel cu structura ierarhizată, care impune regimul unei autorităţi oficiale, se instituie prin forţa celuilalt cod, informal-cultural, patronajul unei autorităţi sacre, modelul atestând un sincretism specific mediului.

Pe de o parte, se impune un patronaj religios emblematic atribuit Sfintei Varvara – numită de mineri „patroana minelor". Icoana acesteia este prezentă (cu unele discontinuităţi motivate politic în perioada comunistă) în sălile de apel ale minelor, iar invocarea Sfintei Varvara în rugăciunile individuale şi de grup ale minerilor, înainte de coborârea acestora în subteran, este orientată spre funcţia ei protectoare în faţa pericolelor iminente din locurile de muncă. Comportamentul religios al minerilor în spaţiul de lucru, în forme individuale şi, mai ales, în practici colective (rugăciuni colective), a intrat, în general, în perioada comunistă, sub incidenţa unor strategii politice speciale, de toleranţă sporită faţă de aceste medii cu reacţii directe şi violente de protest. Şi totuşi, în momente de criză (de revoltă a minerilor) s-au făcut presiuni oficiale asupra formelor religioase manifeste, interdicţii care au generat efecte de camuflaj şi de substituţie generalizate în comportamente individuale, implicând rugăciunea personală interiorizată şi gestul crucii cu limba în gură, cu aceeaşi finalitate de protecţie.

Într-un alt registru al credinţei raportat la o altă formă de reprezentare a sacrului, patronajul minei şi al mineritului a fost atribuit unor autorităţi mitice, model care s-a impus, cu multiple schimbări, într-un lung şi neîntrerupt traseu diacronic, de la începuturile practicilor extractive şi până în prezentul cercetării (la sfârşitul secolului al XX-lea).

Modelul mitic tradiţional susţinut de un anumit tip de mentalitate cu aderenţă la sacru, cu linii proprii de evoluţie, se concretizează în fluxuri de naraţiuni (memorate) care intră într-un parcurs complex al circulaţiei orale.

– Primul nivel vizează comunicarea în spaţii subterane, transmiterea variantelor narative în contexte de comunicare spontană cu indivizii din acelaşi grup de muncă şi, prin extensie, cu membrii altor grupuri de muncă;

– Naraţiunile urcă odată cu minerii din spaţiile subterane în mediile de suprafaţă şi sunt difuzate cu amplificarea fluxului de variante în contexte de viaţă, în structura de comunicare şi de relaţii intra- şi intergrup.

Comunicarea cu autorităţile sacre ale spaţiului subteran creează o alternativă în configurarea relaţiilor, a ierarhiilor, a derulării practicilor, alternativă care debutează cu recunoaşterea ca atare a patronajului mitic al spaţiului subteran: „Vâlva băii e on duh bun, un stăpân al pământului"; „Mina – care-o fost pân mine – c-am auzit spuind anume că are un stăpân"[8]; „Vâlva băii este pă baie, în mină"[9].

[8] Text magnetofon nr. 2253 I h, Arhiva I.E.F., informator Cosma Traian, localitatea Lupşa, judeţul Alba.

[9] Text magnetofon nr. 5320 II a, Arhiva I.E.F., informator Jurca Ştefan, localitatea Bucium Poeni, judeţul Alba.

https://biblioteca-digitala.ro

Se implică direct în activităţile din subteran, lucrând alături de mineri. „Lucră ca minerii. De-aceea toca, bătea ca şi minerii. Face semnal acolo, că lucră"[10]; „Ieşam afară după lemn, după scânduri, ce ne trebuie. Intra ia. No, acolo lucra ia. Ia arunca jos lemnele, armătura"[11].

Expresia narativă (memoratele) a acestei comunicări evidenţiază plurifuncţionalitatea autorităţilor sacre ale spaţiului subteran (vâlva, piticul minei), care se impun ca factori ordonatori ai praxisului în mină.

– Dirijează şi stimulează practicile extractive, indicând locurile bogate în zăcământ: „Vâlva l-o-ndreptat la aur. O avut noroc la aur"[12]. În codul tradiţional adjuvanţa hierofanică prin care minerul intra în posesia minereului de aur este condiţionată de obligativitatea păstrării secretului, încălcarea interdicţiei declanşând o relaţie conflictuală: „Vâlva băii dădea pedeapsă la omul care o trăda. Îi arăta aurul. Când omul nu tăcea din gură şi spunea altora, atunci îl pedepsea, nu mai găsea aur şi-i mergea rău"[13].

– Sunt factori de protecţie avertizând asupra accidentelor sau suspendând pericolele. În acelaşi sens, instituie o pază exemplară a locurilor de muncă, în afara zilelor de lucru.

– Îşi impun rolul justiţiar sancţionând, prin provocare de accidente, abaterile de la normele de lucru, călcarea interdicţiei de activitate în subteran în zile de sărbătoare.

– Controlează respectarea unor norme etice şi pedepsesc atitudinile deviante, prin raportarea la un cod etic instituit într-un referenţial sacru, cu un complex de prescripţii şi de interdicţii („Nu aveau voie să-njure, nici să fluiere"[14]). care configurează un anumit comportament al minerului în spaţiul sacralizat al minei. Abaterea de la codul comportamental provoacă o stare conflictuală în relaţia uman–hierofanic, implicând suspendarea adjuvanţei sacre care eficientizează activitatea în subteran („Dacă ai suduit noaptea acolo, ai suduit-o pe vâlvă şi atunci nu mai ai spor"[15]) sau aplicarea unor sancţiuni radicale, prin prejudiciere fizică („Nu-i voie să suduieşti în mină. Vâlva te bântăleşte"[16]).

---

[10] Text magnetofon nr. 5320 II r, Arhiva I.E.F., informator Marian Nicolae, localitatea Bucium Poeni, judeţul Alba.

[11] Text magnetofon nr. 5321 I j, Arhiva I.E.F., informator Ştefan Simion, localitatea Dernişoara, judeţul Bihor.

[12] Text magnetofon nr. 5320 I c, Arhiva I.E.F., informator David Gheorghe, localitatea Bucium Şasa, judeţul Alba.

[13] Text informaţii nr. 31862, Arhiva I.E.F., informator Bartha Alexandru, localitatea Roşia Montană, judeţul Alba.

[14] Text informaţii nr. 31860, Arhiva I.E.F., informator Bartha Alexandru, localitatea Roşia Montană, judeţul Alba.

[15] Text magnetofon nr. 5321 I n, Arhiva I.E.F., informator Ştefan Simion, localitatea Dernişoara, judeţul Bihor.

[16] Text magnetofon nr. 5321 I j, Arhiva I.E.F., informator Ştefan Simion, localitatea Dernişoara, judeţul Bihor.

https://biblioteca-digitala.ro

Urmărit, ipotetic, pe verticala istoriei mineritului, spre perioade mai îndepărtate, acest cod cultural a putut fi mult mai persuasiv prin funcţia de rezonanţă a sacrului decât codul socioprofesional oficial coexistent, dacă în perioada investigărilor s-au putut încă înregistra unele naraţiuni (memorate) cu relatarea unor efecte de perturbare a normelor de lucru, prin absentarea şi refuzul intrării în subteran, provocate de spaima manifestării acestor forţe.

În timp, modelul îşi pierde din vitalitate odată cu slăbirea suportului mentalitar, trece progresiv într-un fond pasiv sau intră pe trasee particulare de involuţie. Într-un sens se produce o saturare a formelor tradiţionale, mitice, care sunt respinse din ce în ce mai mult, dar omul subteranului întoarce spatele formelor, nu şi esenţei sacre. Gradul de periclitate, hipersensibilizarea în spaţiul subteran alimentează nevoia de sacru care impune ca soluţii substitutive variabile nonfigurative, difuze, indeterminate: *ceva*, *cineva* („Dacă te porţi bine şi-ţi faci treaba, om bun să fii, e acolo *cineva* care te fereşte. Îl simţi aşa câteodată"[17]).

Într-un alt sens, componentele modelului tradiţional sunt transferate în registrul ludicului, în farse cu travestiri în *piticul minei, vâlva băii* făcute celor care mai cred în aceste reprezentări, relevând o confruntare de mentalităţi[18]. „Parodia ludică-mitică, cu obiectivările ei dramatice şi, corelat, cu transpoziţiile textuale, se pierde odată cu dispariţia mobilurilor, cu diminuarea obiectului parodiat şi cu mutaţiile de mentalitate care-i condiţionează existenţa. Involuţia mitologicului şi, relaţionat, a ludicului parodic se produce treptat, prin trecerea din formele manifeste în modalităţile latente de conservare, din fondul activ al tradiţiei în cel pasiv („dar cu cât ne îndepărtăm, tot mai redus şi mai redus") şi, de aici, „în spaţiul uitării"[19].

La mémoire de la mine et des configurations culturelles-identitaires

(Résumé)

Notre étude met en évidence une distinction culturelle concernant deux registres spatiaux: *le souterrain* et *la surface*. La variable de genre souligne la différence et la spécificité culturelle.

Le pôle du *souterrain* correspond à une culture spécialisée, masculine, par rapport aux trois termes essentiels (qui excluent la présence de la féminité): le groupe professionel minier – l'activité extractive – l'espace consacré (la mine).

Le pôle de la *surface* indique la présence d'une culture traditionnelle particulière, attestant le rôle dominante de la féminité dans le contexte de la vie familiale et – par extension – dans le contexte général de l'existence quotidienne, dans le centre minier.

Les accents analitiques visent la culture de la mine, l'identité culturelle du groupe professionel souterrain, par la sélection de deux modelès culturels: ludique (des farces d'initiation professionel) et sacre (des traditions mythologiques souterraines).

[17] Text magnetofon nr. 5320 I c, Arhiva I.E.F., informator David Gheorghe, localitatea Bucium Şasa, judeţul Alba.

[18] Nicoleta Coatu, *Istoria unui model tradiţional. De la reprezentări mitice la reconstrucţii parodice*, în „Symposia. Caiete de etnologie şi antropologie", nr. 1, 2002.

[19] *Ibidem*, p. 36.

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

MODELE DE TRATAMENT FUNERAR. REPERE ARHEOLOGICE ŞI ETNOLOGICE

IONUŢ SEMUC
Institutul de Etnografie şi Folclor „C. Brăiloiu"

Incapacitatea de a înţelege şi de a explica *marea trecere*, moartea, a fost motivaţia apariţiei a numeroase rituri şi ritualuri funerare. Acestea s-au păstrat aproape neschimbate din cele mai vechi timpuri până în prezent, fapt explicat prin credinţa că orice abatere de la vechile tipare ar duce la pierderea eficienţei.

Cultura populară este cea care conservă încă, prin ritualul de înmormântare, în repertoriul activ sau în cel pasiv, forme străvechi. Practicile funerare au vizat şi vizează postexistenţa, iniţierea *pribeagului* în lumea de dincolo, sălăşuirea sa liniştită, dar şi apărarea celor vii împotriva acţiunilor malefice ale decedaţilor. Pentru a preveni întoarcerea mortului strigoi este necesar un tratament funerar special. Urmele materiale surprinse de arheologi nu oferă în toate cazurile cheia necesară descifrării şi reconstituirii acestor măsuri preventive. Cu toate acestea, unele elemente găsite pot indica o anumită practică.

Încă din preistorie, locurile de înmormântare au deţinut un rol important, fiind loc de întâlnire cu strămoşii sau eroii, dar şi loc al fricii, ce aminteşte celor vii de neputinţa în faţa spiritelor rele sau lumii celeilalte. De aceea, atitudinea în faţa celor morţi a fost ambivalentă – venerarea a fost combinată cu teama. Teamă de o posibilă întoarcere a mortului, de consecinţele nefaste ale acesteia: ghinion, accidente, boală, moarte etc. pentru comunitate[1].

Ancheta *Atlasului etnografic român* consemnează în numeroase sate din Oltenia punerea mortului-strigoi la treabă: numărarea pietricelelor sau seminţelor de mei, mac, grâu aşezate în sicriu, în jurul mormântului sau aruncate pe drum, când este dus la cimitir[2]. Cercetătorii văd în aceast obicei o formă de apărare împotriva morţilor, o măsură de precauţie pentru a zădărnici reîntoarcerea lor[3].

Similar, în societăţile arhaice, se aşeza în morminte, într-o anumită ordine, material ceramic fragmentar. Se pare că era vorba de distrugerea avutului pământesc al mortului „*spre a-i dovedi că cei rămaşi în viaţă nu urmăresc să-l*

---

[1] M. Bartelheim, V. Heyd, *Cult after Burial: Patterns of Post-funeral Treatment in the Bronze and Iron Ages of Central Europe*, „Archaeolingua", vol. 13, Budapesta, 2001, p. 261.

[2] *Sărbători şi obiceiuri. Răspunsuri la chestionarele* ***Atlasului etnografic român***, vol. I – Oltenia, coord. general Ion Ghinoiu, Bucureşti, Editura Enciclopedică, 2001, p. 163–170.

[3] E. Westermarck, *L'origine et le développement des idées morales*, II, Paris, 1929, p. 500.

Anuar IEF, serie nouă, tom. 17, 2006, Bucureşti, p. 229–234

https://biblioteca-digitala.ro

<jefuiască>, dar totodată și spre a distruge orice purtători de <molimă a morții>"[4]. N-ar fi exclus ca resturile ceramice înșirate în jurul mortului în groapă sau puse peste el să fi fost asimilate și pietrelor folosite cu scopuri de apărare.

Prin diferite mijloace, reîntoarcerea *morților vii* era împiedicată. Astfel, în necropola de la Cernica au fost descoperite trei morminte (o femeie și doi bărbați) care au relevat un mod special de inhumație: indivizii erau culcați pe torace și pe vintre. Două din aceste schelete au în momentul înmormântării tibiile secționate. Fără ofrande. O înmormântare similară, neolitică, a fost descoperită și la Vărăști, Ialomița (Faza II Gumelnița)[5]. Aceste practici nu sunt caracteristice doar spațiului românesc, ele întâlnindu-se în toată Europa: la Trappenberg, Wengelsdorf, Blankenheim, Salzminde, Sondershausen, Murr, Zengövarkony, Tiszapolgar etc.[6]. Toate cele 22 de înmormântări neolitice descoperite răspândite în diferite țări demonstrează că înhumația corpului în poziție inversată nu era accidentală și indica un ritual funerar cu anumite măsuri restrictive, mai precis interzicerea ieșirii mortului din mormânt.

Cu prilejul săpăturilor efectuate în așezarea de epoca bronzului de la Bogdănești (jud. Bacău), aparținând culturii Monteoru, a fost scos la iveală un mormânt conținând scheletele a patru indivizi, dintre care doi adulți (bărbat și femeie), un adolescent și un copil. Bărbatul și femeia erau așezați cu fața în jos, în poziție chircită. De asemenea, de interes pentru această temă, este descoperirea de la Sălacea, aparținând culturii Otomani. Cele patru schelete din mormântul M1 erau depuse în poziții nefirești. Se presupune că cel puțin trei dintre persoane au decedat din cauze violente, iar pozițiile anormale în care au fost descoperite au fost stabilite înainte de instalarea rigidității cadaverice[7]. O altă descoperire interesantă este cea de la Independența. În tumulul IV, aparținând culturii Bugeac, înconjurat de un ring de piatră, s-au identificat 13 morminte – dintre care (M2, 4–10) conțineau schelete cu oase dispuse în poziții nefirești. Deosebită este însă așezarea unor indivizi cu oasele membrelor peste piept, *presate* cu un strat de bolovani[8].

În epoca bronzului, în cadrul înmormântărilor Jamnaja în perioadele târzii apare un număr relativ mare de depuneri neobișnuite *cu fața în jos*. (Aria de răspândire Jamnaja: în Moldova până în preajma Siretului cu rare infiltrații mai spre vest. Comunitățile Jamnaja au mai ocupat zona Bărăganului și parțial Dobrogea, nord-estul Bulgariei. Probabil au ajuns și în Banat, de unde, urmând

[4] J. Lips, *Obârșia lucrurilor*, București, 1967, p. 526; Distrugerea bunurilor mortului ca rit de apărare este atestată și la tribul soulka din Noua Bretanie, la triburi din California de Nord, la azteci, unde sunt arse, G. Montandon, *Traité d'ethnologie cyclo-culturelle*, Paris, 1934, p. 170–172.

[5] G. Cantacuzino, *Un rituel funeraire exceptionelle de l'époque néolithique en Europe et en Afrique septentrionale*, „Dacia" n.s., 1975, p. 27.

[6] *Ibidem*, p. 28.

[7] D. Nicolaescu-Plopșor, Wanda Wolski, *Elemente de demografie și ritual funerar la populațiile vechi din România*, București, 1973, p. 118–130.

[8] G. Simion, *O nouă cultură de la începutul epocii bronzului pe teritoriul istro-pontic*, în „Peuce", X, vol. I, Tulcea, 1991, p. 33–38.

https://biblioteca-digitala.ro

cursul Mureşului, au ajuns şi în Transilvania, estul Ungariei). Şi în aria culturii Catacombelor (Moldova, N. Dobrogei, nord-estul Munteniei) s-au găsit înmormântări cu *faţa în jos*, dar şi schelete dezmembrate sau înmormântări rituale de cranii[9]. Mai mult, la triburile culturii Catacombelor, capul, ca recipient al sufletului, a jucat un rol important în reprezentările ideologice, iar în legătură cu ritualurile funerare se poate vorbi de existenţa unui cult al craniului. Aceasta este dovedită de frecvenţa scheletelor la care craniul lipseşte sau a fost dislocat, deplasat din poziţia iniţială şi aşezat lângă corp, uneori fiind întors cu privirea în jos, de prezenţa craniilor trepanate, precum şi a celor la care s-a observat o deformare premeditată, artificială (descoperirile de la Gura Bâcului, Purcari, Primorskoe, Cholmskoe, Roşcani). La Holboca (M36) scheletul nu avea craniul şi antebraţul drept[10].

La Grădişte M(ormânt)18 T(umul)1, pe treapta unui mormânt cu schelet chircit, s-a aflat o grămadă compactă de oase umane, deasupra căreia au fost depuse două cranii. Există şi morminte la care s-a observat lipsa unor părţi ale scheletelor, îndeosebi oase ale mâinilor sau labele picioarelor. Intervenţia ulterioară în mormânt a fost sesizată la Purcari M6 T2 care avea craniul întors cu faţa în jos şi o parte a scheletului deplasat din poziţia iniţială.

Interesante sunt şi descoperirile făcute în cimitirul 4 de la Sărata Monteoru. Sunt numeroase cazurile în care trunchiul se află în poziţii nefireşti, mai exact este răsucit pe spate sau aşezat cu pieptul pe fundul gropii. Asemenea abateri sunt cu atât mai ciudate cu cât, uneori, ele se asociază cu absenţa unor oase, în particular a maxilarului inferior. Ligia Bârzu atribuie aceste anomalii unor morţi aparente sau dislocării scheletului ca măsură magică de protejare a grupului, mai ales, când este vorba de indivizi cu faţă sau pieptul pe pământ. Dar nu se pot exclude şi alte variabile. De pildă, împrejurările şi locul morţii. Se are în vedere morţi neobişnuite sau nefireşti, eventual moartea în afara perimetrului comunităţii. De remarcat că în majoritatea cazurilor acelora aşezaţi cu faţa la sol este vorba de bărbaţi maturi între 21 şi 40 ani[11].

La Babadag (jud. Tulcea), a fost descoperit un schelet, datat sec. VIII–VII î.Hr., aparţinând Hallstattului mijlociu, care în zona toracelui şi a picioarelor era acoperit pur şi simplu de un strat de lespezi de piatră. Similar, la Satu Nou (jud. Constanţa), punctul *Valea lui Voicu*, groapa nr. 44 conţinea un schelet peste care au fost aşezate mai multe pietre, iar sub el un strat de resturi menajere, cenuşă şi fragmente ceramice[12].

---

[9] F. Burtănescu, *Epoca timpurie a bronzului între Carpaţi şi Prut. Cu unele contribuţii la problemele perioadei premergătoare epocii bronzului în Moldova*, „Bibliotheca Thracologica", XXXVII, Bucureşti, 2002, p. 284.

[10] *Ibidem*, p. 279.

[11] Ligia Bârzu, *Ritul şi ritualul funerar din faza târzie a culturii Monteoru (Cimitirul nr. 4 de la Sărata Monteoru)*, „Symposia Thracologica", nr. 7, Tulcea, 1989, p. 248.

[12] G. Jugănaru, *Tracii timpurii la Gurile Dunării (sec. XI–VII î. Chr.)*, teză de doctorat.

https://biblioteca-digitala.ro

Rămășițe ale acestor practici s-au păstrat până aproape în prezent. Câteva dintre acestea chiar au fost consemnate începând din secolul al XVII-lea și până la mijlocul secolului al XX-lea. Una din mențiuni este cea a lui S. Fl. Marian care la începutul sec. XX, nota că „în Bucovina, morții despre care se crede că sunt strigoi se pun în sicriu cu fața în jos, iar în Banat, pe femeile care se crede că sunt vrăjitoare le îngroapă cu fața în jos"[13].

Cea mai răspândită practică de apărare împotriva *mortului viu* a fost însă ciopârțirea cadavrului.

În spațiul de la est de Prut, o grupă aparte de înmormântări o reprezintă așa-numitele *morminte cu schelete dezmembrate*. Arheologii din Republica Moldova consideră că acestea se datorează fie practicării sacrificilor umane, fie obiceiului ritual atestat istoric și etnografic, al dezmembrării cadavrelor, obicei legat de teama față de duhurile rele ale unor morți neobișnuiți (vrăjitori, șamani)[14]. Dezmembrarea se face fie după expunerea cadavrelor în afara mormântului un oarecare timp, fie printr-o intervenție ulterioară în mormânt. Desigur, o altă explicație care poate fi luată în considerare pentru unele din mormintele cu resturi dezmembrate este aceea că ele se puteau datora simplu unui deranjament întâmplător, reînhumării sau utilizării secundare a mormântului. Există mai multe tipuri de astfel de înmormântări, ceea ce reflectă fără îndoială variații de tratament ritual.

Morminte făcute după descompunerea completă a țesuturilor cu:

– depunerea unor părți de schelet în grămezi haotice sau ordonate, fără respectarea ordinii anatomice: descoperirile de la M9 T3 Ocnița, M22 T5 Tiraspol, M18 T1 Căușani, Independența;

– așezarea oaselor în grămezi cu o oarecare respectare a ordinii anatomice: M1 T1, M25 T6 Ocnița, M12,13 T3 Tiraspol[15].

Înmormântări făcute în perioada nedescompunerii totale a țesuturilor, în care caz scheletele au fost așezate în poziții nefirești și uneori descompletate:

– descoperirile de la M9 T1 Trapovka, M1 Tomaj, M9 Independența.

Majoritatea mormintelor *cu schelete dezmembrate* au o poziție secundară în tumuli, unele sunt de tipul cu manta ridicată deasupra lor și aparțin, în general, perioadei Jamnaja târzii. Uneori aceste morminte ocupau în movile o poziție excentrică, constatându-se chiar prezența în cadrul aceluiași tumul a mai multor tipuri de înmormântări *cu schelete dezmembrate* (Tiraspol, Trapovka, Ocnița, Independența). Morminte în care s-a observat lipsa craniului (unerori cu dislocarea violentă și depunerea lui într-un anumit loc) sau a maxilarului inferior au mai fost descoperite la: M14 T7 Ocnița, M8 T8 Olănești.

Pentru feudalismul timpuriu pot fi menționate descoperirile de la Chilia și Sarichioi unde s-a înregistrat o situație similară: la unele morminte s-a constatat

[13] S. Fl. Marian, *Înmormântarea la români*, București, Editura Grai și Suflet – Cultura Națională, 1995, p. 269.

[14] F. Burtănescu, *op. cit.*, p. 247.

[15] *Ibidem*, p. 213–305.

https://biblioteca-digitala.ro

îndepărtarea unor părți de corp. Fie că este vorba de tăierea capului, fie a unor părți mai mari sau mai mici de la mâini sau picioare, faptul constituie un aspect nou întâlnit în necropole dobrogene de înhumație[16].

Ancheta efectuată în vederea realizării A.E.R. a consemnat scoaterea cadavrului pe marginea gropii și sfârtecarea lui cu coasele și sapele, înțeparea cu furcile[17].

Gh. Ceaușanu notează o practică asemănătoare. Într-o constatare primită de Episcopia de Vâlcea se specifică numele *strigoilor* omorâți de consătenii lor: numiții Radu sin Nicolae și Floarea, soția sa, din satul Gura Dâlgii au fost dezgropați de locuitori și, găsindu-le trupurile neputrezite, i-au luat de unde au fost îngropați de preot după orânduială, i-au dus pe moșia satului vecin, le-a despicat trupul cu coasa, le-au luat inimile, au turnat vin fiert peste ei și i-au îngropat[18].

Un alt aspect la care mă voi referi pe scurt îl constituie măștile funerare. Unele măști funerare protejează imaginea mortului împotriva unor demoni malefici, altele o substituie cu una mitică a strămoșilor ancestrali, și altele însoțesc funeraliile cu valențele lor mitice de imagini a unor făpturi divine. Ritualul confecționării a dispărut odată cu credința în utilizarea lor. Era un dublu instrument de protecție magico-mitică: pe de-o parte a cadavrului împotriva daimonologiei nefaste a mormântului, pe de altă parte, a membrilor familiei împotriva unei eventuale strigoizări după moarte a purtătorului ei. Romulus Vulcănescu remarca că un substitut al măștii de înmormântare este *pânza de față*, un fel de mască reductivă de tipul obrăzarului, utilizată în toată perioada feudală la înmormântările celor care aveau de ascuns un rictus de boală, o mutilare accidentală a feței sau care au lăsat cu limbă de moarte să li se acopere fața. Pânza de față putea fi și un ștergar îngust, care se pune orizontal pe față[19].

Primele atestări ale unor morminte cu *cranii-măști*, de fapt avem de-a face cu acoperăminte faciale neantropomorfe, sunt caracteristice orizontului catacombă târziu din stepa nord potică (în vest zona Nistreană).

Pe aceleași coordonate se află și obiceiul de a astupa cu *dopuri* de lut orificiile craniilor. Această practică se leagă de multitudinea de interdicții rituale circumscrise tendinței de a vedea craniul ca pe un *recipient al sufletului* care la triburile aparținând culturii catacombelor se manifestă sub variate forme (dizlocarea sau tăierea capului, trepanarea sau deformarea lui, colorarea cu ocru, măștile). Informațiile de teren strânse cu ocazia anchetei de teren pentru *Atlasul etnografic român* menționează împietritul, adică astuparea orificiilor cadavrului cu piatră și sticlă pisată, tămâie pentru a împiedica sufletul să mai intre în trupul

[16] Gh. Mănucu-Adameșteanu, *Aspecte ale ritului și ritualului funerar din perioada feudalismului timpuriu în lumina descoperirilor din Dobrogea*, „Symposia Thracologica", nr. 7, Tulcea, 1989, p. 429.

[17] *Sărbători și obiceiuri...*, p. 163–170.

[18] Gh. Ceaușanu, *Superstițiile poporului român în asemănările cu al altor popoare vechi și nouă*, Academia Română, colecția „Din viața poporului român", București, 1914.

[19] R. Vulcănescu, *Mitologie română*, București, Editura Academiei, 1985, p. 187.

https://biblioteca-digitala.ro

părăsit (Spineni, Scorniceşti din jud. Olt; Hârseşti şi Izvor din jud. Argeş; Răchitoasa din jud. Bacău)[20].

Deşi găsirea şi interpretarea acelor „*fragmente răzlețe*" din ritualul funerar conservate până în zilele noastre se dovedeşte a fi destul de dificilă datorită unei duble condiționări: pentru unele documente arheologice nu există corespondențe etnologice, iar numeroasele obiceiuri practicate la înmormântare, evident anterioare creştinismului, nu sunt confirmate şi de dovezi arheologice, demersul interdisciplinar este absolut necesar. Scurta mea expunere se vrea o îmbinare între cele două domenii pentru a ne forma o imagine mai completă asupra practicilor funerare mai deosebite.

Considerațiile expuse nu constituie o analiză exhaustivă, ci se doresc un punct de plecare pentru cercetările viitoare.

Models of Funeral Treatment. Archeological and Ethnological Landmarks

(Abstract)

The large amount of funerary rites and rituals are motivated by the human incapacity of explaining and understanding the „*Great Passage*", the Death. The attitude of mankind towards the dead has been ambivalent since prehistoric times. Adoration was combined with elements of fear. The funerary practices were intended, once, the same as today, the post existence, the adjustment of the deceased with the after life, but also the protection of the living against the malefic acts of the departed ones. The folk culture preserves old customs within the funerary rituals, some of them with a possible Indo-European origin.

[20] *Sărbători şi obiceiuri. Răspunsuri la chestionarele **Atlasului etnografic român***, vol. I – Oltenia, coord. general Ion Ghinoiu, Bucureşti, Editura Enciclopedică, 2001; *Sărbători şi obiceiuri. Răspunsuri la chestionarele **Atlasului etnografic român***, vol. III – Moldova, coord. general Ion Ghinoiu, Bucureşti, Editura Enciclopedică, 2004.

https://biblioteca-digitala.ro

POMANA-JERTFĂ ÎN RELIGIILE MONOTEISTE

MIHAELA ARA PICOŞ
Şcoala generală „Sf. Ierarhi – Mihai Eminescu", Galaţi

Jertfa ca act şi acţiune este o problemă însemnată care îi preocupă pe teologi, psihologi, sociologi, istoricii religiilor. De-a lungul vremii, s-au emis ipoteze asupra originii, semnificaţiei jertfei în religiile lumii, de la primitivi până la creştinism, prin lucrările unor personalităţi cum ar fi Edward Burnett Tylor, William Robertson Smith, Bouché Leclerq, H. Hubert, Marcel Mauss, Emile Durkheim, L. Levy-Bruhl, Claude Lévi-Strauss, L. H. Morgan etc. S-a ajuns la concluzia că este dificilă formularea unei definiţii exacte pentru o noţiune atât de complexă. Există o diversitate a formei, privită din exterior, în care se ascunde fondul unitar spiritual: adorare, cerere, mulţumire, expiere de păcate, cea mai înaltă formă a cultului extern prin care autoritatea divină şi dependenţa faţă de ea sunt recunoscute. Jertfa este o încercare de comunicare a omului cu divinitatea, încercare ce porneşte din necesitatea internă.

Ce este jertfa? Ce exprimă şi cum se exprimă? Este act care premerge şi impune actul pomenii sau îl completează?

Vom căuta să aducem unele lămuriri privind statutul pomenii care poate fi socotită jertfă şi dacă jertfa este considerată pomană în învăţăturile de credinţă.

Jertfa este un act spontan, firesc, de renunţare benevolă la un bun material şi, uneori, chiar a vieţii proprii în vederea ajutorării unei persoane. Aceasta se poate afla în pericol de pierdere a vieţii prin accident, sau este lipsită de cele necesare întreţinerii, nu se poate susţine la învăţătură, îşi îndeplineşte obligaţiilor profesionale în condiţii periculoase etc. Când are fond spiritual, jertfa este un act de omagiu, adorare adresată lui Dumnezeu, cinstire a dragostei faţă de aproapele. Acest fel de jertfă se poate efectua fără ceremonial religios anticipat sau postire.

Practicarea jertfei a fost diferită ca formă şi fond în religiile vechi politeiste şi este variată şi în religiile monoteiste – islamism, iudaism, creştinism, cu dependenţă de starea de cultură generală şi religioasă, de starea materială a credincioşilor, de fundamentul evlaviei.

Arabii preislamici au practicat sacrificiul sub forma jertfelor sângeroase, oferite ca dar divinităţilor locale. Mahomed le-a păstrat în recomandările sale deoarece erau adânc înrădăcinate în fiinţa comunităţii religioase înfiinţate de el, dar dă o nouă justificare jertfei: omagiu, act de devoţiune, datorat lui Alah. Jertfele sângeroase erau şi sunt apreciate pentru că sângele avea un mare rol, fiind considerat element esenţial şi necesar întreţinerii vieţii. Stropirea altarului de jertfă

Anuar IEF, serie nouă, tom. 17, 2006, Bucureşti, p. 235–243

https://biblioteca-digitala.ro

cu sângele victimei era simbolul închinării vieţii omului lui Alah. Se cunosc şi jertfe nesângeroase.

Musulmanul vedea în jertfă un schimb de forţe între divinitate şi umanitate, prin intermediul victimei. Existau o sumedenie de procedee prin care victima era consacrată jertfirii, credinciosul transmiţând păcatele lui asupra animalului înainte de oficierea înjunghierii. Victima devenea substitutul celui care aducea jertfa, se încărca cu păcatele acestuia şi, astfel, se motiva, se justifica uciderea ei în locul lui.

Calitatea şi eficacitatea jertfei erau apreciate după cantitatea sângelui obţinut: cu cât sângele era mai mult, cu atât sacrificiul provoca un efect mai mare. Scurgerea sângelui avea o eficacitate cvasimagică: cantitatea maximă de sânge obţinută demonstra că animalul a fost sănătos, în putere şi acest maximum are o mai mare putere de răscumpărare din iad, este mijloc temeinic de purificare, de protecţie, de consacrare. Poate acesta este şi motivul pentru care unii arabi văd înjunghierea unui animal domestic ca act religios[1].

Altă trăsătură a jertfei musulmane este şi efectuarea ei de către orice membru al comunităţii. Pentru pelerinajul la Mecca este stabilită o zi anume pentru jertfă, ziua a zecea a lunii dhul-hidjda „„marea sărbătoare a jertfei". Fiecare pelerin, după o pregătire prealabilă (prescripţii rituale), jertfeşte un animal (miel, capră, vacă, cămilă). Sfântul Nil descrie ritualul înjunghierii cămilei la arabi, cu caracter purificator, privit ca un rit magic, sezonier, cu accente de rit de protecţie, analog cu jertfa iudaică a mielului pascal[2].

Simbolismul jertfelor musulmane este cel de ispăşire a păcatelor, nu comuniunea cu Allah, aşa cum susţinea de Smith Robertson[3]. Cel care greşeşte faţă de Alah recâştigă favorurile prin dar de bunuri materiale sau oferă victimă, dar de animale[4].

Jertfele nesângeroase constau în ofrande de fructe, cereale. Libaţiile au o mai mică valoare. Parfumul înlocuieşte uneori sângele, iar laptele este asemenea sângelui. Sarea şi uleiul se folosesc constant, iar vinul este interzis de către Mahomed.

O altă caracteristică a jertfelor musulmane, un substitut al jertfelor umane preislamice, este „jertfa părului" cu ocazia pelerinajului la Mecca, aceasta constituind jertfa fictivă a persoanei umane[5].

Jertfa şi-a pierdut în islam semnificaţia de bază. Nu se cunoaşte jertfa publică, privată. Jertfele personale săvârşite la sărbători, în pelerinaje, reprezintă

---

[1] Antonin Jaussen, *Coutumes des Arabes au pays de Moab*, Paris, 1908, p. 67; Alfred Loisy, *Essai historique sur le sacrifice*, Paris, 1920, p. 49.

[2] Robertson Smith, Migne, P.G., LXXIX, co. 612–613.

[3] *Lectures on the Religion of the Semites*, London 1927; Gaudefroy-Demombynes, *Pélérinage à la Mekke*, „Annales du Musée Guimet", Bibliothèque d'Etudes, t. 33, Paris, 1923, p.291.

[4] G. Ryckmans, *Les religions arabes préislamiques*, Louvain, 1951, p. 32, 38.

[5] Ig. Goldziher, *Le sacrifice de la chevelure chez les Arabes*, în „Revue de l'histoire des religions", t. XIV, 1886, Paris, p. 49–51.

https://biblioteca-digitala.ro

doar manifestarea pietismului personal, situându-se pe loc secund, pe primul loc fiind vizita la Mecca. Profetul Mahomed a vrut să purifice forma în care era privită jertfa de către înaintaşi şi contemporani. În *Coran* (XXII, 38) este consemnat că Alah este impresionat de pietatea jertfitorului, nu de carnea, sângele victimei. Teologi musulmani (Al-Hallj, Baydawi) au arătat că ritualul cultului este un mijloc prin care se poate atinge divinul. De aici credinţa că omul trebuie să ştie că ceea ce face este jertfirea sa lăuntrică. Se urmăreşte, prin jertfă, purificarea credinciosului şi restabilirea echilibrului interior dinaintea păcatului, prin efortul personal al omului. Prin urmare, jertfa restabileşte ordinea morală, neutralizându-se forţele nefaste din natură, slăbind puterile nevăzute ostile şi crescând puterea sacrificatorului, micşorată din cauza păcatului, până în acel moment. Apare şi o concepţie magică a jertfei care devine un mijloc prin care Allah este determinat să intre în legătură cu credincioşii. Aşadar, se poate spune că în actul de jertfă apare, în oarecare măsură, principiul străvechi *do ut des*.

În ceea ce priveşte *pomana* în islamism, aceasta este asimilată cu *za kat*, „taxa săracilor", un fel de milostenie practicată în epoca preislamică şi oficializată, instituţionalizată de Mahomed prin înfiinţarea impozitului pentru produsele agricole, vite, metale preţioase, mărfuri, în scopul binefacerilor individuale şi sociale. Din jertfele sângeroase efectuate în ajunuri de sărbători (Kurban bayrami), din jertfele pentru mort (ölii kurbani) carnea se dă de pomană. La kurban bayrami, jumătate din carnea jertfei, cu echivalentul în bani, se dă unui sărac sau la şapte case diferite, cealaltă rămânând gazdei. Pomana este prevăzută în *Coran* ca jertfă compensatoare, pomană oferită pentru încălcarea jurământului depus faţă de Alah, constând din hrănirea a „zece săraci cu aceeaşi mâncare cu care îşi hrăneşte propria familie, să le dea îmbrăcăminte [...]". De asemenea, pentru „uciderea de vânat" (uciderea unui animal sau a unei păsări) în timpul pelerinajului anual de la Mecca, drept pomană pentru a compensa câştigul obţinut prin vânătoare[6], se hrănesc zece persoane în urma jertfirii unui animal sau a unei păsări domestice, de egală valoare cu vânatul.

Evreii considerau şi consideră că jertfa este singura modalitate de a realiza comuniunea între om şi Dumnezeu. Omul nu a fost obligat să jertfească, dar a avut instinctul jertfei[7] pentru a-şi exterioriza sentimentul de adoraţie faţă de Dumnezeu. Jetfa nu a fost poruncită. Cele ale lui Cain, Abel şi Noe sunt exprimarea dependenţei omului faţă de Creatorul său. Se poate spune că jertfa mozaică are ca fundament comuniunea firească a omului cu Dumnezeu[8]. Totuşi, alegând acest popor pentru pregătirea mântuirii neamurilor, El Însuşi poruncşte jertfa ca întărire

[6] Remus Rus. *Noţiunea de sacrificiu în marile religii*, în revista „Ortodoxia", anul XXVI, nr. 1/1974, p. 195.

[7] Mircea Chialda, *Sacrificiile* ***Vechiului Testament***, Caransebeş, 1941, p. 50.

[8] Adolphe Lods, *Les prophètes d'Israël et les débuts du Judaïsme*, Paris, 1935, p. 239; Eusebiu de Cezareea, *Demonstrationes evangelicae*, I, în Migne, P.G., XXII, c.84D, 85A; Sfântul Ioan Hrisostom, *Omilia* XVIII la cap. IV, *Geneza*, 5, în Migne, P.G., LIII, c.155–156.

https://biblioteca-digitala.ro

a legământului Lui cu Avraam şi stabileşte şi amănuntele efectuării ei, nu ca mijloc de adorare, ci pentru a feri poporul de idolatrie şi formalism[9].

Jerfa mozaică a avut scopul de a păstra în suflet conştiinţa păcatului şi necesitatea ispăşirii lui. Arhiereul care-şi punea mâinile peste animalul ce se jertfea transfera, transpunea simbolic asupra acestuia păcatele omului, viaţa animalului ţinând locul vieţii omului. Caracteristic în jertfa mozaică este oferirea vieţii unui animal în locul vieţii omului, însă actul principal al jertfirii sângeroase era scurgerea sângelui. Sângele era partea centrală a jertfelor veterotestamentare, fiind chiar sufletul, ca „viaţă". Ca atare, prin el, prin suflet, conţinut în sânge, trebuia să vină îndreptarea. Acestui suflet i se substituie viaţa animalului, simbol al vieţii umane: *Şi viaţa oricărui trup este în sângele său, iar Eu vi l-am dat pentru jertfelnic, pentru ca el să fie ispăşire sufletelor voastre, căci sângele este cel ce se roagă pentru ispăşirea sufletului*[10]. Pentru aceasta, scurgerea sângelui şi stropirea cu el sunt părţile componente importante şi eficiente pentru expiere, arderea victimei constituind partea *latreutică* a jertfei, partea exprimării de adoraţie, de slujire şi supunere necondiţionată.

În sărbătoarea Iom Kipur (Sărbătoarea Ispăşirii), a zecea zi din luna a şaptea, se aduceau, potrivit Legii, doi berbeci pentru holocaust, un viţel – victimă pentru păcatele marelui preot, un ţap – victimă pentru păcatele poporului, doi ţapi pentru Iahve şi Azazel[11], ultimul fiind *ţapul ispăşitor*. Peste capul acestuia erau rostite păcatele poporului, după care era alungat în pustie[12]. Rabinii din primele secole creştine au ajuns la concluzia că expierea se efectua prin alungarea ţapului ispăşitor[13]. Şi astăzi cu ocazia acestei sărbători se sacrifică un cocoş alb, după săvârşirea unui anumit ritual.

Orice sacrificiu, festin sacrificial, avea un caracter religios datorită săvârşirii lui în locul rânduit la templu[14] şi respectării poruncii de interzicere a consumării sângelui drept hrană în jertfa sângeroasă de animal[15]. După dărâmarea templului din Ierusalim în anul 70 d.Hr., singurul loc îngăduit de Dumnezeu pentru aducerea jertfelor, solemnitatea ceremonială şi importanţa jertfei ca „act" şi „acţiune" se diminuează. Sacerdoţii sunt înlocuiţi de rabini care interpretează rânduiala jertfei sub aspect religios-moral, atribuţia de jertfire este acordată capului de familie, acesta devenind un „mic templu". În efectuarea jertfei apare o atitudine, o considerare conformistă prin care se susţine şi se demonstrează concepţia că rugăciunea, fapta bună, cercetarea şi studierea Thorei, pietatea, au eficacitate asemănătoare cu aceea a jerfelor sângeroase.

---

[9] *Biblia, Ieşire*, cap. 29–30.
[10] *Biblia, Levitic*, 17, 11.
[11] *Ibidem*, 16, 3–8.
[12] *Ibidem*, 16, 21–22.
[13] Thomas Moore, *Sacrifice*, în *Encycl. bibl.*, IV, p. 4224; J.G. Frazer, *Creanga de aur*, p. 85.
[14] *Idem, Deuteronom*, 12,5–14.
[15] *Idem, Deuteronom*, 12,20–25.

https://biblioteca-digitala.ro

În *Vechiul Testament* se precizează că Dumnezeu nu a cerut în mod special jertfe sângeroase, dar le-a rânduit, le-a tolerat şi din cauza abaterii poporului de la Lege. El a arătat prin profeţi că jertfele nu au valoare dacă lipseşte atitudinea interioară, viaţă morală sănătoasă: *...Ce preţ au pentru Mine mulţimea jertfelor voastre?...m-am săturat de ardere-de-tot cu berbeci şi nu vreau grăsime de miei şi sânge de tauri şi de ţapi, şi nici ca voi să vă înfăţişaţi cu ele înainte-Mi căci cine oare le-a cerut din mâinile voastre?*[16] *Spălaţi-vă, curăţaţi-vă, ştergeţi de dinaintea ochilor Mei răutăţile din sufletele voastre, lăsaţi-vă de răutăţi! Învăţaţi-vă să faceţi binele, căutaţi dreptatea, scăpaţi-l pe cel năpăstuit, daţi-i dreptate orfanului apăraţi dreptatea văduvei*[17]. După profeţi, sacrificiul extern este fără valoare dacă este lipsit de cel intern. Acest sacrificiu intern, sufletesc este poruncit de Dumnezeu.

Privite în general, jertfele *Vechiului Testament* prin felul de exprimare a dorinţei de reluare a relaţiei cu Dumnezeul Cel batjocorit prin săvârşirea de păcate, prezintă sensul lor simbolic. Acest simbolism are un rol de pedagogie divină în vederea realizării jertfei reale, unice şi autentice a *Noului Testament* prefigurate în pâinea şi vinul aduse lui Avraam de către Melchisedec preotul *Dumnezeului Cel Preaînalt*[18] cu binecuvântarea Lui.

În iudaism, *pomana* are caracter de milostenie personală după sacrificare, în sacrificiu şi binefacere socială. Astfel, în arderea-de-tot (holocaustul) a jertfelor de făgăduinţă, de bunăvoie, de mâncare, de mântuire, Moise a rânduit împlinirea poruncii lui Dumnezeu de a aduce *daruri de mâncare şi băutură*[19] ce se vor împărţi semenilor aflaţi în nevoi. Iar prin Talmud – cartea comentariilor legilor iudaice cuprinse în Thora, a cărţilor profetice şi hagiografice, comentarii făcute de rabinii iudei eruditi cu adăugirea tradiţiei orale – se evidenţiază datoria, devenită, între timp, obicei, referitoare la ajutorarea celor nevoiaşi, precizată de Dumnezeu prin graiul lui Moise adresat poporului evreu: *Dacă-n vreuna din cetăţile tale va fi cineva sărac, să nu-ţi învârtoşezi inima, nici să-ţi închizi mâna de dinaintea fratelui tău celui lipsit; dimpotrivă, deschide-ţi mâinile amândouă şi împrumută-l cu oricât îi va trebui şi pentru orice are lipsă*[20].

Pentru ajutorarea celor în nevoi, în casele familiilor tradiţionaliste era o cutie numită *pushke*, în care se puneau bani pentru săraci, pe lângă contribuţia specială de o zecime din venitul propriu.

Actul iudaic de ajutorare este act de „pomană", este act de justiţie săvârşit la aniversarea morţii părinţilor, copiilor, fiilor, când se fac donaţii caritabile.

În religia creştină, în învăţătura creştină, Dumnezeu evidenţiază sensul autentic al jertfei trimiţând în lume pe Fiul Său pentru mântuirea omului, pentru

[16] *Idem, Isaia*, 1, 11–12.
[17] *Idem, Isaia* 1, 16–17; *Amos* 5,22; *Mihea* 6, 7–8; *Osea* 6,6; *Psalmi* 50,7.
[18] *Idem, Facerea*, 14,18–19.
[19] *Idem, Numeri*, 15.1–12.
[20] *Idem, Deuteronom*, 15, 7–8.

https://biblioteca-digitala.ro

răscumpărarea acestuia din păcatul luciferic şi pentru a-l ajuta pe om să-şi conştientizeze starea de neputinţă, incapacitatea de a oferi Creatorului şi ocrotitorului Tată ceresc ceva vrednic pentru binefacerile divine. *Paradoxul sacrificiului creştin constă în faptul că omul credincios nu are nimic de oferit şi, de asemenea, nimic de cerut... El se recunoaşte nedemn de a cere şi incapabil de a primi*[21]. Sacrificiul uneşte pe Dumnezeu cu omul, e punctul de intersecţie între ei, iniţiativa de apropiere aparţinând lui Dumnezeu. *...Dumnezeu oferă victima. În loc ca omul să vină la întâlnirea cu Dumnezeu, oferindu-i ceva din ceea ce are el mai de preţ, Dumnezeu vine la el, jertfind pe Fiul Său*[22]; *...Sacrificiul nu mai e calea care duce pe om spre Dumnezeu, ci, dimpotrivă, e aceea care duce pe Dumnezeu spre om*[23].

În islamism jertfa-sacrificiu situează pe acelaşi nivel creaturile cu Creatorul, cu puterea supranaturală în perioada preistorică primitivă, iar apoi, ca act de supunere, de fatalitate, ca act de ascultare neşovăielnică faţă de Alah care s-a „mâniat" pentru păcatul săvârşit împotriva lui, pare să fie o stare de separare, o stare de stagnare a dinamizării lui Dumnezeu. În jertfa iudaică raportul om–Dumnezeu este legat de neputinţa omului în a obţine singur mântuirea. În creştinism, jertfa manifestă un raport unic clădit pe iubirea care stimulează participarea efectivă a credinciosului la sacrificiul lui Hristos săvârşit din dragostea lui Dumnezeu pentru făptura Sa, dragostea lui existând înaintea celei omeneşti, aşa cum spune Sfântul Apostol şi Evanghelist Ioan: *...Noi Îl iubim pe Dumnezeu, pentru că El ne-a iubit întâi pe noi*[24].

Odată cu Hristos încetează obligativitatea jertfelor veterotestamentare. Dându-şi viaţa, natura Sa umană ca *bărbat al durerilor*[25], prin suferinţele specifice vieţii pământeşti, prin crucea de pe Golgota, *în El s-a refăcut firea cea descompusă prin moarte, căci El s-a făcut început unirii celor descompuse*, ştergându-se păcatul, realizându-se relaţia lui Dumnezeu cu omul, cel din urmă urmând să culeagă roadele mântuirii prin jertfa euharistică[26].

Sfânta Euharistie este o „taină", dar şi o jertfă prin care se săvârşeşte mântuirea creştinilor. Hristos, din momentul jertfei pe cruce se găseşte în stare de jertfă continuă în cer, dar este prezent real pe masa Sfântului Altar în chipul pâinii şi vinului, transubstanţiate prin invocarea Sfântului Duh. Pe altarul Bisericii în săvârşirea Sfintei Liturghii are loc aceeaşi jertfă ca cea de pe Cruce[27]. Ca atare, în

---

[21] Georges Gusdorf, *L'expérience humaine du sacrifice*, thèse complémentaire pour le doctorat en Lettres présentée à la Faculté des Lettres d'Université de Paris, Paris, 1948, p. 105.

[22] *Ibidem*.

[23] Anders Nygren, *Eros et Agapé*, trad. par P. Jundt, Paris, 1944, p. 129.

[24] *Biblia, I Ioan*, 4, 19.

[25] *Idem, Isaia*, 53,3.

[26] Sfântul Grigore de Nyssa, *Marele cuvânt catehetic*, cap. XV, P.G., col. 52, în prof. Nicolae Chiţescu, *Răscumpărarea în Sfânta Scriptură şi în scrierile Sfinţilor Părinţi*, Bucureşti, 1937, p. 104.

[27] P.Vintilescu, *op. cit.*, p. 52; Sf.Teodoret de Cyr, *Interpretatio epist. ad. Hebr., XIII*, în Migne, P.G., LXXXII, C.736 B; Sf. Ioan Hrisostom, *Homil. XVII in epist. ad Hebraeos*, X", în Migne, P.G., LXIII, c.131.

https://biblioteca-digitala.ro

actul Sfintei Împărtășanii găsim și jertfa lui Hristos, și pe cea a Bisericii, care o prelungește pe pământ fără să o știrbească, în chip mistic, potrivit poruncii hristice date cu prilejul Cinei celei de Taină: *Aceasta să faceți spre pomenirea Mea*[28]. Sfânta Împărtășanie în ortodoxie și în catolicism este Taină, jertfă, comemorare. În ortodoxie și catolicism, jertfa euharistică este, în primul rând, darul lui Dumnezeu din belșugul nesfârșit al harului Său, al lucrării Sale pentru mântuirea omului, fără pretenția compensării. Este o deschidere pregnantă a iubirii lui Dumnezeu față de om, mijlocul autentic de împlinire a mântuirii reale prin lucrarea Mântuitorului „umilit" de cei păcătoși prin păcatele lor, „smerit" prin „smerenia" Sa determinată de supunerea totală în slujirea profundă față de Tatăl ceresc și față de om, fundamentată pe marea dragoste a lui Dumnezeu, în al doilea rând, prin participarea credinciosului la plinirea ei și aducerea elementelor – pâinea și vinul – pentru săvârșirea nesângeroasă pe Sfântul Altar a jertfei de pe cruce.

Jertfa lui Hristos este obiectivă, imparțială, adică nepărtinitoare, favorizantă pentru unele categorii de oameni. Împărtășania cu ea este favorabilă pentru cel care o dorește pregătindu-se cu multă și profundă cercetare a vieții morale, a evlaviei, în post și rugăciune. De aceea, orice creștin trebuie să fie conștient că pentru a se mântui este îndatorat să se străduiască să devină părtaș al jertfei lui Hristos, ea să devină ca propria sa jertfă, precum învață Sfântul Apostol Pavel: *Pentru îndurările lui Dumnezeu să înfățișați trupurile voastre ca pe o jertfă vie, sfântă, bineplăcută lui Dumnezeu*[29]. Consacrarea plină de evlavie a trupului, a întregii sale vieți lui Dumnezeu, prin Sfânta Împărtășanie, reînnoiește mintea[30], determină pe credincios să devină împreună lucrător cu Hristos, să se împodobească cu virtuți[31]. Sfânta Euharistie este jertfă unică, din care, împărtășindu-se, asupra credinciosului se revarsă hrana cerească de dezrobire de păcat, de mântuire, el însuși devenind fiul lui Dumnezeu, îndumnezeindu-se prin sălășluirea Fiului lui Dumnezeu în trupul lui.

Aceste daruri prețioase, aceste stări de fericire intensă și deplină sunt altfel privite de cei care învață că Hristos se află spiritual în pâine, cu pâine și sub pâine (reformiști), pâinea și vinul simbolizează trupul și sângele Domnului (calvini), împărtășania este o simplă comemorare (neoprotestanții – baptiști, adventiști, evangheliști etc.).

În legătură cu actul *pomenii* și acțiunea de săvârșire a ei, amintim că în creștinism există: pomana ocazională – act de milostenie prin oferire de materiale, ospătare, ajutorare individuală; pomana pentru cei morți – la moartea unui om, în anumite perioade după înmormântare, la sărbători închinate sfinților, în zile stabilite special stabilite pentru aceasta (moșii). În creștinism, *pomana* este rezultatul noțiunii morale a „darului" și a „sacrificiului" pentru altul.

---

[28] *Biblia, Luca*, 22,19.
[29] *Romani*, 12, 1.
[30] *Romani*, 12, 2.
[31] *Coloseni*, 1, 24–25.

https://biblioteca-digitala.ro

Care este sensul pomenii individuale săvârşită în timpul stabilit prin dispoziţie bisericească primară după moartea unei persoane?

La *trei zile* după deces are loc pomana uşurării sufletului care se înalţă „în lumea de dincolo" şi prima prezentare la tronul Tatălui ceresc, iar pentru săvârşitorul ei este trăirea minunii Învierii Domnului în a treia zi după săvârşirea înmormântării. La *nouă zile* este prezentarea a doua a sufletului la Tatăl ceresc, însoţit de cele nouă cete îngereşti împreună cu rugăciunile lor. La *patruzeci de zile* sufletul se prezintă pentru judecata particulară, judecată în care se hotărăşte menirea lui până la „judecata de apoi", când se va prezenta împreună cu trupul, acesta ca părtaş în săvârşirea faptelor bune şi rele din timpul vieţii pământeşti. Ziua a patruzecea este şi ziua de intrare a sufletului celui mort în comunitatea sufletelor rudeniilor. În Moldova se practică şi pomana în *a douăzecea zi*, probabil socotită ca ziua care se află la jumătatea perioadei de patruzeci de zile. Ea este indicată în Hrisovul Sfântului Ştefan cel Mare dat în anul 1466 Sfintei Mânăstiri atonite Zografu, prin care orânduieşte zilele de pomenire de după moartea sa.

În ce zi săptămânală se săvârşeşte?

După cum este fixat numărul zilei de pomenire se impune respectarea ei, cu specificarea amânării ei dacă ziua respectivă cade miercuri sau vineri sau în perioda interzisă, ori anticiparea în cazul când se nimereşte ziua de Duminică, sărbătoare, praznic de bucurie duhovnicească. Tot ca zile de pomenire individuală sunt parastasele la împlinirea a jumătate de an, 1, 2, 3, 4, 5, 6 şi 7 ani, aceasta demonstrând dragostea celor vii pentru cei morţi.

În afară de pomenile individuale sunt cele generale ca: *Moşii de iarnă*, pomană pentru dreptii *Vechiului Testament*, a celor care au murit pe neaşteptate şi fără pregătire sau fără pocăinţa necesară, pomană efectuată în sâmbăta dinaintea Duminicii lăsatului de sec de carne. Duminica în care se aminteşte credincioşilor ziua Înfricoşatei Judecăţi; *Moşii de vară*, pomană ce se săvârşeşte în sâmbăta dinaintea Duminicii Pogorârii Duhului Sfânt pentru toţi morţii, pentru ca şi aceştia să se bucure de darurile Sfântului Duh; *Moşii de toamnă*, o practică locală ce se face sâmbăta înaintea sărbătorii *Intrarea în biserică a Maicii Domnului*, neînscrisă în cărţile de slujbă. Aceasta este practicată în Grecia – în ultima sâmbătă din luna septembrie sau în prima sâmbătă din luna octombrie; *Moşii de Paşti*, Paştile Blajinilor, ce aminteşte pogorârea în iad a Mântuitorului, credincioşii rugându-se prin pomana lor ca morţii lor să fie dezlegaţi de lanţurile păcatelor lor. Se săvârşeşte în ziua de luni din Săptămâna Luminată sau în ori ce zi din această săptămână, în Duminica Tomei sau luni după această zi, cu pelerinaj la morminte; pomana din *sâmbetele săptămânilor a doua, a treia, a patra*, înscrise în cărţile de slujbă, în unele locuri şi *a cincea* din Postul Mare, *Joia Mare* din săptămâna Sfintelor Patimi, din *ajunurile sărbătorilor Naşterii Domnului şi Botezului Domnului*. Sunt neînscrise în cărţile de slujbă, pomana de primăvară şi de toamnă, sezoniere, în care se împart roade ale pământului – simbol al trecerii din viaţa pământească în cea cerească – mere dulci, cireşe, castraveţi, ştiuleţi de porumb,

https://biblioteca-digitala.ro

struguri, în praznicele: Naşterea Sfântului Ioan Botezătorul, Sfântul Ilie, Sfântul Pantelimon, Schimbarea la Faţă a Domnului, Înălţarea Sfintei Cruci.

De asemenea, în cadrul pomenilor generale pentru morţi, se înscrie *pomenirea eroilor* căzuţi pe câmpurile de luptă pentru patrie în *Joia Înălţării Domnului* la cer, în dorinţa ca aceştia să se ridice cu Domnul în slava cerească; pomenirea de la 22 decembrie a eroilor căzuţi în revoluţia anticomunistă pentru restabilirea adevărului, libertăţii, dreptăţii şi demnităţii.

Pomana obişnuită, oferirea zilnică de daruri nesângeroase semenilor şi pomana comemorativă exprimă sentimentul dragostei inter-individuale şi, respectiv, al dragostei dintre credinciosul viu cu cel răposat, al comunicării, al unirii frăţeşti ca fii ai aceluiaşi Părinte ceresc din a Cărui milostivire se face milostenie pământească.

Datorită caracterului de ajutorare, pomana creştină este considerată de unii teologi drept continuarea agapelor creştine făcute în viaţa comunitară primară creştină.

În catolicism este rânduită o singură zi de pomenire generală, 2 noiembrie, *Comemorarea tuturor credincioşilor decedaţi.* Pomenirile individuale au fond latreutic, de mulţumire.

În confesiunile protestante, neexistând comemorări ale morţilor, nu se fac pomeni şi nici nu se aduc jertfe pentru morţi, socotindu-le nefolositoare pentru aceştia. Au totuşi rugăciuni, cântări şi predici rostite în anumite sărbători spre amintirea celor morţi.

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

CROMATICA POPULARĂ ROMÂNEASCĂ (COLORANȚI NATURALI. UTILIZARE ÎN ARTA TRADIȚIONALĂ. TRECUT ȘI PREZENT)

ZINA ȘOFRANSKY
Institutul de Arheologie și Etnografie al Academiei de Științe a Republicii Moldova

Lucrarea este un studiu de sinteză a surselor tinctoriale – vegetale, animale și minerale, a modurilor de izolare a substanțelor tinctoriale, de pregătire a culorilor (vopselelor) și de utilizare a lor în diverse domenii ale artei populare românești din regiunile istorice, inclusiv din Basarabia.

Se știe că ochiul uman absoarbe unde electromagnetice, adică „vede", în intervalul 400–760 nanometri și „deslușește" culorile galben, portocaliu, roșu, albastru, verde și violet. Culoarea albă prezintă lipsă de absorbție a undelor „vizibile". Culoarea neagră semnalează că sunt absorbite toate radiațiile „vizibile". În afară de aceasta, unele culori se obțin prin amestecarea așa-numitelor culori primare. Cu alte cuvinte, ceea ce numim noi „culoare" este ceva subiectiv, datorită structurii ochiului nostru. Unii oameni cu defecte de vedere (daltonice) „văd" – descifrează mai puține nuanțe cromatice. Este cazul să menționăm că ochiul unor animale și păsări „deslușește" mai puține culori față de cel uman, uneori chiar „văzând" numai o singură culoare.

Prin amestecul culorilor primare (galben, roșu, albastru) se obțin culori precum: verde, portocaliu, brun și altele. Fiecare culoare are numeroase nuanțe, legate de luminozitate, intensitate, dar și de prezența nuanțelor (tonurilor) de alte culori.

Încă în anul 1882, părintele artei cromatice populare românești, S. Fl. Marian, a ținut un discurs de recepție la Academia Română despre *Cromatica poporului român*, în care pune bazele studiului științific al surselor tinctoriale și al denumirilor de culori[1]. Ca răspuns la apelul său de a continua tradiția „boiangerie-vopsitorie", apare lucrarea lui T. Pamfile și M. Lupescu, *Cromatica poporului român*, devenind prima prezentare sistematică a rețetelor vopsirii cu plante și a nuanțelor obținute[2].

O contribuție importantă la cunoașterea vopsitului cu plante tinctoriale aduce A. Gorovei prin publicarea lucrării *Meșteșugul vopsitului cu buruieni*, în care

[1] Sim. Fl. Marian, *Cromatica poporului român*. București, 1882. Ser. II. T. V, p. 107.

[2] T. Pamfile, M. Lupescu, *Cromatica poporului român*. „Din viața poporului român", vol. XXIV. Socec & Comp. și Sfetea, București, 1914, p. 18.

Anuar IEF, serie nouă, tom. 17, 2006, București, p. 245–250

https://biblioteca-digitala.ro

afirmă că „gospodinele, pe vremurile acelea, îşi făceau singure văpseli de toate culorile"[3].

O viziune etnologică asupra cromaticii populare include atât sursele tinctoriale (plante, animale, minerale), cât şi modurile de izolare a materialelor tinctoriale, de preparare a vopselelor şi de utilizare a lor în diverse ramuri ale artei tradiţionale[4]. Investigaţiile efectuate, în acest context, au în vedere alcătuirea unui glosar (dicţionar) al plantelor tinctoriale din România şi R. Moldova[5], însoţit de denumirile populare şi ştiinţifice, de capacităţile tinctoriale şi de prezenţa uneia sau a mai multor substanţe tinctoriale (coloranţi individuali), indicându-se sursele bibliografice de rigoare.

Ocupaţiile legate de vopsirea inului, cânepii, bumbacului, mătăsii şi a lânii au fost pe larg abordate de predecesorii menţionaţi mai sus. În fiecare gospodărie ţărănească, precum şi în atelierele de pe lângă curţile boiereşti, mănăstiri sau palate domneşti se cunoşteau modurile de vopsire, inclusiv modurile de obţinere a unei game de nuanţe a fiecărei culori. Vopselele, numite uneori în mediul rural culori, purtau denumirile: *gălbeneală, ruşală* sau *roşală, albăstreală* sau *albăstrime, verdeaţă* sau *verdele; negreală, negreaţă* sau *cerneală*. Denumirile nuanţelor culorilor enumerate au un pronunţat iz popular. Citez doar câteva dintre ele: *negru-ca-pana-corbului, roz-ca-pielea-cucoanei, roşu-bătând-în-negru, verde-de-pajăşte* etc.

Un aport semnificativ îl au coloranţii vegetali şi în procesul de argăsire şi vopsire a pieilor, redându-le aspectul şi proprietăţile de piele albă, neagră, cafenie, roşie, verde, de asemenea şi la vopsirea sau nuanţarea blănurilor[6].

Scrisul de la începuturi era bazat pe zeamă de boz, soc, ristic de stejar, nuc. Cu timpul s-a trecut la cerneală (negreală) din *negru de fum* din surse lemnoase vegetale sau cărbune fin divizat, dar şi la culori diferite cum ar fi roşul (din garanţă – roibă), galbenul (din şofran), verdele (din plante verzi). Cu astfel de culori au fost scrise letopiseţe, cărţi laice şi bisericeşti, documente, foi de zestre etc.[7]

În regiunile istorice ale României decorul cromatic al ouălor de Paşti poartă denumiri diferite: *vopsitul, zugrăvitul, scrisul, închistritul, încondeiatul, pictatul, muncitul, necăjitul* etc.[8] Decorul se aplică mai des cu surse vegetale.

Culoarea galbenă se obţinea din flori de alior, de brânduşă, frunze de zarzăr, de agud (dud), coajă de arin, coji de ceapă etc. Culoarea roşie – din flori de mărpădureţ, sovârf, frunze de corn, din roibă etc. Culoarea verde – din drobiţă, alior,

---

[3] A. Gorovei, *Meşteşugul văpsitului cu buruieni. Sfaturi pentru gospodari*, Seria B, Bucureşti, Editura Cartea Românească, 1943, nr. 2, p. 1.

[4] E. N. Ibrian, *Vopsitul vegetal*, Bucureşti, Jeco Trading, 1993, p. 7.

[5] Z. Şofransky, V. Şofransky, *Coloranţi naturali*, Chişinău, Editura Logos, 1994, p. 49.

[6] G. Stoica, P. Petrescu, *Dicţionar de artă populară*, Bucureşti, Editura Enciclopedică, 1997, p. 163.

[7] C. Nicolescu, *Miniatura şi ornamentul cărţii de manuscrise din ţările române, sec. XIV–XVIII*, Bucureşti, 1964, p. 238.

[8] A. Mateevici, *Opere*, Vol. II, Chşinău, Editura Ştiinţa, 1993, p. 145; T. Pamfile, M. Lupescu, *op. cit.*, p. 187.

https://biblioteca-digitala.ro

răchiţică etc. Culoarea albastră – din flori de viorele ş.a. Culoarea neagră – din coaja nucilor verzi, fructe de soc, de boz.

Uneori, ouăle se colorau cu surse vegetale din comerţ (băcan, scorţişoară) sau surse animale (coşenilă, purpur-antic) şi minerale (funingine).

Coloranţii vegetali au fost utilizaţi şi la redarea unei culori gălbui, atrăgătoare, pastelor făinoase şi produselor lactate. Vopsirea în galben a aluatului din făină albă de grâu pentru a coace cozonaci, pască, se efectua cu făină de păpuşoi (porumb), cu gălbenuş de ou, cu floare de şofran etc.

Vinul uneori se prepara cu pelin, cu flori de şofran, inclusiv şi cu enocoloranţi extraşi din bobiţe negre sau roşii de struguri de viţă-de-vie.

Este cunoscut faptul că, în trecut, medicina şi farmaceutica în mare parte se bazau pe surse vegetale. Decocturile (extractele) utilizate în farmaceutica populară aveau culori diferite, datorită coloranţilor conţinuţi în planta medicinală corespunzătoare. De exemplu, ceaiul de tei este de culoare galbenă, fiertura de pojarniţă – galbenă-portocalie, din fructe coapte de măceş – portocalie, din nuc – cafenie sau neagră.

O categorie genetic legată de coloranţii vegetali, dar de o însemnătate mai mică, sunt coloranţii de provenienţă animală (animale, păsări, peşti, reptile, insecte etc.). După părerea noastră, aceşti coloranţi din regnul animal au fost studiaţi şi incluşi în circuitul etnografic mult mai sumar. Se întâlnesc unele date răzleţe, privind sursele acestor coloranţi şi utilizarea lor în cromatica populară, cum ar fi pigmenţii proveniţi din gălbenuşul de ou, sânge, bilă, ficat şi urină (carotinoide, hemoglobina, bilirubina, biliverdina etc.), din corpul sau carapacea unor animale subacvatice (purpurul antic); din unele insecte (roşul de coşenilă) ş.a.

În lucrarea de faţă au fost selectaţi acei coloranţi din regnul animal care, din Antichitate şi până în zilele noastre, au fost sau sunt folosiţi în vopsitoria populară universală şi românească.

Unii coloranţi nu erau de provenienţă autohtonă (coşenila, purpurul antic, piuri) şi pătrundeau în spaţiul românesc (Ţara Românească, Moldova, Transilvania) prin comerţ.

Majoritatea pigmenţilor organici nu se sintetizau în organismele animale, ci erau administrate şi depozitate din hrana vegetală. Deci, în mare parte aici întâlnim aceleaşi clase de pigmenţi: a) coloranţii antrachinonici; b) coloranţii carotinoidici; c) coloranţii indigoizi; d) coloranţii melaninici; e) coloranţii porfirinici; f) coloranţii pteridinici; g) coloranţii purinici; h) coloranţii xantonici ş.a.[9]

Dintre coloranţii antrochinonici cei mai vestiţi sunt carminul şi cârmâzul. Carminul este derivat al acidului carminic (produs al insectei *Coccus cacti*), care, cu mordant de staniu, colorează lâna şi mătasea în roşu-carmin. Lacul de aluminiu, numit, uneori, şi carmin, a fost utilizat în pictură, cosmetică, vopsitorie şi alimentaţie. Al doilea colorant de coşenilă (cârmâzul) – este derivat al acidului chermesic (produs de insecta *Coccus ilicis*), având aceleaşi domenii de utilizare.

[9] V.-M. Gorduza, C. Tărăbăşanu-Mihailă ş.a., *Coloranţii organici*, Bucureşti, Editura Unipress, 2000, p. 43.

https://biblioteca-digitala.ro

Coloranţii carotenoidici erau utilizaţi în toate regiunile istorice româneşti, inclusiv în Basarabia. Ei se găsesc în gălbenuş de ou, în ficat, în sânge, în pene de raţă, în carapacea crapului (*Actacus gammarus*), în arici de mare etc.[10] Aceşti coloranţi au o largă întrebuinţare în alimentaţie, farmaceutică şi cosmetică, dar şi în vopsitoria populară.

Indolul din grupa coloranţilor indigoizi este cunoscut încă din Antichitate. Sursele lui de obţinere sunt vegetale, dar se cunosc şi unele surse animale (urină ş.a.). Colorantul dă culori albastre şi a fost pe larg utilizat în vopsitorie.

Un analog al indolului – purpura-antică de culoare roşu-violet – se extrage din glandele moluştelor (*Murex brandaris*). Colorantul era foarte scump şi se utiliza la vopsirea veşmintelor oamenilor de vază.

Coloranţii porfirinici se află în sânge, în ficat, în urină (bilirubina, biliverdina, urobilina etc.). Porfirina din sângele uman e legată de ionul de fier şi are culoare roşie, iar acea din sângele reptilelor este legată de ionul de cupru şi are culoare albastră. Biliverdina se obţine din vezica biliară a păsărilor.

Legendele spun că în Antichitate sângele, fierea şi urina erau utilizate în scopuri rituale, dar şi decorative. Vechii egipteni foloseau contra încărunţirii *sânge negru de viţel fiert în ulei, sânge negru de corn de taur* sau *grăsime neagră de şarpe*. La romani, în aceleaşi scopuri, se utiliza sângele lipitorilor, care erau macerate în vin sau oţet.

Strămoşii noştri încă din neolitic au deprins practica de confecţionare din lut ars a vaselor casnice sau rituale şi a multor piese auxiliare sau decorative[11]. E suficient să amintim mostrele arheologice depistate la Cârna (epoca bronzului), Garvăn-Dinogetia, Gumelniţa, Suceava, Capidava, ca şi pe cele descoperite în unele localităţi din Republica Moldova, cum ar fi Rudi (jud. Soroca), Orheiul Vechi (jud. Orhei). Unele piese vechi au culoare roşie, neagră, albă, fiind ornamentate cu decor mono- sau multicolor (pe bază de oxizi sau săruri de fier, plumb, mangan, cupru, cobalt), fiind acoperite parţial sau total cu glazură incoloră ori colorată.

Toate acestea mărturisesc că geto-dacii posedau tehnica de obţinere a pigmenţilor minerali din anumite surse naturale de proveniență autohtonă şi le utilizau la timpul şi la locul potrivit[12].

Pigmenţii sunt prafuri fin dispersate (oxizi sau săruri de metale) de diferite culori, care nu se dizolvă în apă, ceară şi în uleiuri. În calitate de pigmenţi minerali, încă în vremuri de demult, au fost folosite argilele (luturi, siene, tufuri, pământuri) colorate, miniuri, ocruri, piroluzitul, azuritul, malahitul, ultramarinul, albastrul de cobalt ş.a.

---

[10] G. Neamţu, V. Tămaş, *Pigmenţi carotenoidici şi metaboliţi*, Vol. II, Bucureşti, Editura CERES, 1986, p. 5.

[11] P. Petrescu, *Creaţia plastică ţărănească*, Bucureşti, Editura Meridiane, 1976, p. 46; P. Petrescu, G. Stoica, *Arta populară românească*, Bucureşti, Editura Enciclopedică, 1981, p. 71; V. S. Zelenciuc, *Arta populară decorativă a Moldovei*, Chişinău, Editura Cartea Moldovenească, 1968, p. 81.

[12] H. Daicoviciu, *Dacii*, Chişinău, Editura Hyperion, 1991, p. 19.

https://biblioteca-digitala.ro

România, fiind bogată în zăcăminte minerale[13], dispunea şi de surse de pigmenţi minerali (mai ales munţii Carpaţi). Chiar dacă s-au păstrat puţine informaţii despre folosirea lor în trecut, e logic să presupunem că bogăţiile subpământene au fost utilizate, mai mult sau mai puţin, în arta cromatică.

Din vechime pigmenţii minerali (varul, ocrurile) erau utilizaţi pentru vopsirea pereţilor locuinţelor, clădirilor de cult, a unor piese de mobilier. Chiar pe pereţii şi tavanele unor peşteri locuite sau a unor lăcaşuri religioase săpate în stâncă, se aplica decor şi imagini executate cu funingine, cu var sau calcar, cu ocruri etc.

Pigmenţii minerali, la începuturile cromaticii populare, erau frecvent folosiţi la colorarea materialelor fibroase (dimia, sumanul), a pielii, a lemnului şi a pietrei (mobilier, construcţii, vase etc.).

Obiectele din os, corn, scoici, colţi erau decorate prin incizie şi frecate cu paste uleioase de funingine sau ocruri. Pe unele piese vechi (cornuri de praf de puşcă, mânere, piese decorative) întâlnim decor cromatic foarte bogat.

Manuscrisele, ilustraţiile, miniaturile, tipăriturile, xilogravura (stampele) – toate acestea foloseau „negreală" (cerneală) din funingine sau cărbune pisat, cât şi din unii pigmenţi ai fierului şi manganului. Este cazul să menţionăm atât cărţile religioase, care se mai păstrează în vechile biserici şi mănăstiri, unele piese din muzeele din România, Austria, Rusia, Turcia ş.a., cât şi letopiseţele, cărţile şi documentele de curte[14].

Zugrăvitul pe lemn, pânză, piatră, ceramică, hârtie sau pe piele necesita vopsele specifice cu o gamă cromatică bogată.

Bisericile şi mănăstirile vechi din Moldova de Nord, din Maramureş, din Muntenia şi din Oltenia, şi cele de pe meleagurile noastre: Căpriana, Vărzăreşti, Hâncu, Noul Neamţ, Curchi, crucile şi troiţele din Maramureş, din Oltenia şi Muntenia[15], din Moldova de peste Prut, răstignirile din Basarabia care sunt prezente în fiecare localitate din republică – erau ornamentate şi cu pigmenţi minerali. În case ţărăneşti, în biserici şi mănăstiri, în colecţiile multor muzee de artă veche se mai păstrează icoane realizate cu coloranţi minerali de meşteri cunoscuţi sau necunoscuţi.

Este cazul să menţionăm şi utilizarea pigmenţilor minerali în cosmetică, tatuaj, în diferite deghizări la sărbători sau în timpul unor manifestări laice sau bisericeşti. Femeile se fardau cu prafuri de argile colorate, cu piatră de var, sau chiar cu var, cu funingine, cu ocruri şi alte surse minerale.

În Antichitate, materialele fibroase (cânepa, inul, lâna) erau vopsite în câteva tonuri cu pigmenţi minerali: humă, argile colorate, ocru, rugină de bahnă (de baltă), funingine etc. Vopsitul cu nămol era bine cunoscut în Moldova şi Transilvania; albastrul de indigo se obţinea din luturi speciale; verdele, roşul şi maroul erau, de asemenea, de origine minerală.

---

[13] M. Borcoş ş.a. (red.), *Harta substanţelor minerale utile*, în *Atlas geografic*, Ed. II, Bucureşti, 1983.

[14] C. Nicolescu, *op. cit.*, p. 238.

[15] P. Petrescu, *op. cit.*, p. 30.

https://biblioteca-digitala.ro

În vechime, la bisericile de lemn pictura murală era aplicată direct pe lemn sau pe pânză acoperită cu o preparaţie de var. Figurile, de obicei, erau zugrăvite în roşu, albastru, galben, verde, ocru. Culorile erau aplicate în tehnica tempera. Pulberile minerale se amestecau cu apă şi cleiuri (deseori de origine animală), uneori se adăuga şi un vernis, format din albuş de ou, apă, zahăr, ulei de in şi alţi ingredienţi. Se cunoşteau şi alte tehnici de pictură, cum ar fi fresca[16].

Cele mai răspândite icoane în toate regiunile româneşti erau cele care se zugrăveau cu pigmenţi minerali pe scândură sau panouri de lemn. Ele erau zugrăvite după anumite canoane (erminii, cărţi de pictură), reprezentând portrete sau scene din viaţa bisericească. În afară de suport de lemn, erau şi icoane pictate pe ţesătură, pe ceramică, pe hârtie sau pe piele.

În mare parte zugrăvitul troiţelor, crucilor şi răstignirilor amintea tehnica de zugrăvire a icoanelor, bisericilor. Se aplicau semne, inscripţii sau chiar scene religioase cu aceiaşi pigmenţi minerali.

Zugrăvitul pe sticlă, mai ales al icoanelor, face parte din arta decorativă a Transilvaniei, dar cu timpul s-a răspândit parţial şi în regiunile adiacente din Moldova şi Ţara Românească[17]. În Basarabia, o astfel de artă, conform surselor bibliografice, nu a fost cunoscută.

Centre cunoscute de pictură pe sticlă erau: Nicula, Miercurea Sibiului, Arpaşul de Sus, Scheii Braşovului ş.a. Dintre zugravii renumiţi, amintim doar pe câţiva: Tudor Tocariu, Ioan Trâmbiţaş, familiile de pictori Moga, Poienaru, Prodan, Costea, Popa.

Tehnologia de aplicare a decorului era neobişnuită, imprimându-se pe partea inversă a sticlei. Pigmenţii pentru pictură, în mare parte, erau de origine minerală, fiind amestecaţi cu albuş de ou, clei, ulei şi alţi ingredienţi. Culorile preferate erau roşul, maroul, albastrul, galbenul, verdele de diferite nuanţe.

În afară de pigmenţi minerali (ocruri, oxizi de fier, de cobalt, de zinc, săruri de crom, de plumb, de staniu) uneori la zugrăvitul icoanelor se utilizau şi coloranţi vegetali (roşul de garanţă, albastrul-violet de indigo, galbenul de şofran) sau animali (coşenila, suc de lână).

Arta cromatică tradiţională din provinciile istorice româneşti (Ţara Românească, Ţara Moldovei şi Transilvania) în diferite timpuri a fost influenţată atât din apus şi sud, cât şi din răsărit. Multitudinea surselor naturale (vegetale, animale şi minerale), îmbinate cu multe tehnici de preparare a vopselelor şi de aplicare a culorilor cu tendinţa pentru frumos a poporului român, a dus faima artei decorative româneşti în toată lumea. Perioada de glorie a artei tradiţionale revine secolelor XVIII–XIX, însă arta cromatică în arealul românesc are începuturi în neolitic şi se prelungeşte şi în secolele ulterioare.

[16] M. Mihalcu, *Faţa nevăzută a formei şi culorii*. Bucureşti, Editura Tehnică, 1996, p. 272.
[17] P. Petrescu, G. Stoica, *op. cit.*, p. 80.

https://biblioteca-digitala.ro

DOUĂ ROMÂNII, DOUĂ ETNOLOGII

NICOLAE PANEA
Universitatea din Craiova

În condiţiile în care modernitatea unei ţări este determinată de gradul său de urbanizare şi în condiţiile în care România, printr-o ciudată forţă simbolică a cifrelor, poate fi caracterizată de o sugestivă paritate dintre rural şi urban, etnologul/antropologul/folcloristul îşi pun, pe bună dreptate, probleme de reflectare a celor două câmpuri referenţiale şi, în cele din urmă, de reflectare a propriei identităţi.

Conceptualmente, etnologul român este obişnuit să-şi definească demersul prin restituirea globalităţii micilor universuri, imaginate ca lumi mai mult sau mai puţin închise, clasificând, interpretând ansamblul de trăsături culturale specifice acestor lumi. Este o etnologie de tip patrimonial ce şi-a dezvoltat nucleul paradigmatic îmbinând tradiţia intelectuală autohtonă, metodele antropologiei sociale engleze şi ale etnografiei francezo-germane. Rezultatele au fost de natură muzeală: descrierea unor etnofacte, monografierea unor instituţii, colectarea unor valori ale culturii populare, cu alte cuvinte, secţionarea socialului pe diverse niveluri şi în varii epoci istorice, simultan cu încercarea de a reconstrui acest social, plecând de la materialul cules în timp; un joc de puzzle. Rezultatele muncii lui ne demonstrează că obsesia de a analiza culturi este o iluzie, că, mai curând, el analizează logici inerente unor situaţii concrete. În astfel de condiţii, nu este mai corect să ne gândim că: 1) etnologul urmăreşte să pună în evidenţă logici sociale implicite conform cărora o populaţie se comportă într-o situaţie dată, 2) societatea nu este compusă dintr-o succesiune de spaţii izolate şi 3) implicit, actorul social trece dintr-un spaţiu social într-altul. Dacă da, această etnologie patrimonială cu care ne-am obişnuit poate fi extinsă şi în mediul urban, chiar cu aceleaşi metode şi finalităţi, etnologia urbană însemnând, într-o primă măsură, o extensie de câmp, iar, mai profund, un nou tip de lectură a socialului.

Scrierea unei antropologii a urbanului provoacă două tensiuni, una genetică, iar alta generică. Genetic, ea este cerută de un referenţial imposibil de ocolit, oraşul şi, mai ales, caracteristicile sociale ale acestuia. Departe de a fi omogen, spaţial şi social, oraşul, o solidaritate stranie a unor contrarii inefabile, se impune ca un constituent activ al lumii contemporane, capabil să diferenţieze modernul de nonmodern. Prezenţa lui antrenează noi problematici şi partajarea centrelor de interes ştiinţific. O astfel de antropologie este o necesitate. Generic, ea vizează un alt decupaj în social, individualizează alte obiective, plecând, însă, de la categoriile

Anuar IEF, serie nouă, tom. 17, 2006, Bucureşti, p. 251–257

https://biblioteca-digitala.ro

tradiționale ale etnologiei sau ale antropologiei culturale. Ea conștientizează faptul că obiectul său de studiu este *celălalt în contemporaneitatea sa imediată*. Într-o altă ordine de idei, deși își dispută terenul de cercetare cu sociologia, uneori împrumutând chiar metode ale acesteia, noua știință se detașează de sociologie nu doar prin obsesia analizării alterității, ci și printr-un interes mai puțin ambițios, dar mai profund și mai nuanțat față de complexitatea realității. În felul acesta, o astfel de antropologie este în câmpul epistemic o conjuncție, și nu o disjuncție, o continuitate, și nu o ruptură.

Asistăm de un deceniu la o accelerare a vieții sociale românești care conturează deja două fenomene considerabile ce angajează transformări ireversibile ale societății:

– accentuarea polarizării rural/urban, sau, mai bine zis, diferența de viteză a dezvoltării urbanului față de rural și migrarea inversă: revenirea în sat a valurilor demografice orientate de necesitățile social-politice timp de decenii spre oraș și care au suportat diverse grade de urbanizare.

Toate aceste realități nu trebuie văzute ca posibili „viruși sociali" sau germeni ai distrugerii lumii satului românesc, ci ca obligativitatea descoperirii logicii imanente a acestor situații complexe pentru a putea studia producerea identităților colective, căci, în cazul satului, trebuie văzut cum reacționează el la un alt tip de cultură, iar în cazul orașului, cum își construiește acesta unicitatea și dacă nu cumva asistăm la începutul unui proces de omogenizare a societății românești.

Or, atunci, etnologul se vede în situația nu numai de a recerceta diferențele constitutive ale identității culturale, ci și de a o face foarte urgent, atât cât mai există două Românii. Această urgență este corelativă, după noi, cu o re-analizare a conceptului de *spațiu* în etnologie. Etnologia s-a preocupat întotdeauna de două spații, locul pe care îl studiază (un sat, o întreprindere) și un altul mai vast în care acest prim loc se înscrie și de unde îi parvin/se exercită asupra lui influențe și constrângeri care nu sunt fără efect asupra jocului intern al relațiilor locale. Etnologul este astfel condamnat la un strabism metodologic: el nu trebuie să piardă din vedere nici locul imediat al observației sale, nici frontierele pertinente ale extensiilor, ale exteriorului observației sale (trad. noastră)[1].

A reduce azi, într-un astfel de context, totul la un singur spațiu, cel al satului așa-zis tradițional, ni se pare o greșeală imensă cu consecințe grave asupra imaginii reale a societății pe care dorim să o conturăm ca etnologi prin studiile noastre, a unei societăți definibilă ca o succesiune de spații.

Regândirea obiectului cercetării din perspectiva spațiului etnologic reflectă o evidentă interpenetrare a spațiilor. Circuitul demografic, interesele și jocurile actorilor sociali, felul în care își folosesc *marja lor de libertate* (Michel Crozier) vor duce, fără îndoială, la o nouă configurație socială, iar etnologul trebuie pus în gardă. Concesia straussiană conform căreia cele trei discipline ar fi cooperante și

[1] Marc Augé, *Non-lieux*, Paris, Editura Seuil, 1993, p. 146.

https://biblioteca-digitala.ro

complementare nu mai pare a fi suficientă şi se cere nuanţată de imperativele extensiilor de câmp, dar, mai ales, de specificitatea acestora.

Urbanul, ca referenţial, refuză prin natura lui să fie tratat etnografic. Fluiditatea lui este incompatibilă cu abordarea muzeală a etnografului, ca primă treaptă a interpretării etnologice. De aceea, interesul nostru s-a concentrat asupra unor realităţi sociale mai puţin abordate în etnologia românească, cum ar fi statutul copilului.

Cea mai spectaculoasă resetare socială produsă de urban asupra unei categorii de vârstă sau profesională este cea pe care o resimte copilul. Într-o societate rurală, copilul este aproape inexistent ca actant social sau, mai corect spus, *nonvizibilat*. Această realitate este generată de tipul de socializare pe care o comunitate tradiţională îl aplică, de regulă, în astfel de cazuri. Socializarea copilului într-un cadru tradiţional-rural urmăreşte inducerea de reguli sociale într-o ciclicitate largă şi într-un ritm lent. Copilul ia cunoştinţă cu un sistem social rigid, riguros, dublu modelat de o ciclicitate a naturii şi de una a vieţii, la care el este spectator, nu participant. Niciun ritual important al unei societăţi rurale nu presupune participarea copilului ca actant. Excepţiile sunt rare şi, în cadrul acestora, copilul este fie beneficiar inconştient (ritualul de naştere, moşitul, datul la grindă), fie un adjuvant, o prelungire sau un reflex actanţial al mediului feminin, mediu de care, de altfel, copilul este profund dependent. Aşa sunt ritualul paparudei, muma ploii şi tatăl soarelui, la care participă, în egală măsură mama şi rudele de sex feminin şi, respectiv, copiii.

Singurele cazuri în care copilul conştientizează ca actant ciclicitatea propriei existenţe sunt pierderea dinţilor de lapte sau ritualul însurătitului, formule mai curând pseudorituale, căci ele nu presupun participarea sau solidarizarea întregii comunităţi, ca în cazul ritualurilor clasice. Primul exemplu ne reconfirmă prezenţa acelei ciclicităţi largi, proprii vieţii tradiţionale, marcată de trei momente esenţiale: naştere, căsătorie, moarte şi de retorica integrării cosmice.

Pierderea dinţilor reprezintă întâia lecţie de cunoaştere şi conştientizare a propriului corp şi, totodată, întâia lecţie de a muri, pe care o primeşte fiinţa umană. Este o lecţie traumatizantă care îl confruntă pe copil cu primul context major de gestionare a emoţiilor. Atenuarea traumei, care este echivalată cu gestionarea practică a emoţiei provocate de misteriosul fenomen, este asigurată de acest ritual de trecere care presupune aruncarea dintelui mort peste casă şi invocarea corbului (pasăre psihopompă!) de a a duce în locul dintelui de lapte unul de fier. Trecerea este pusă în valoare de opoziţia dintre fluiditatea catifelată şi paşnic feminină a laptelui şi masculinitatea dură, violentă a fierului, dintre caldul lichidului ce simbolizează căldură şi atracţia luminoasă a corpului, a sânului matern şi recele metalului ce simbolizează lumea exterioară, dominată de bărbat. În plus, trecerea este marcată şi de prima sângerare a corpului: moarte şi renaştere simbolică.

Toată această psihoterapie, pe care ritualul o asigură în societatea tradiţională, dispare în societatea urbană, în cazul în care trauma nu este accentuată de

https://biblioteca-digitala.ro

intervenția dentistului, gest care, în contextul acesta, ia forma unui contraritual, care-l acomodează pe copil cu violența vieții urbane, cu negarea intangibilității ființei umane și a sfinteniei ei, atunci când el vede că o parte a corpului lui este aruncat la gunoi. Un astfel de contraritual cristalizează o retorică socială a decosmicizării.

Dincolo de evidentele valențe de trecere, ritualul acesta mai comportă alte câteva semnificații sugestive. În primul rând, se pare că socializarea tradițională se realizează în două etape, o socializare biologică (naturală), urmată de una culturală. Socializarea biologică accentuează dependența copilului de universul matern, indistincția lui sexuală. Prima sângerare, cea provocată de căderea dinților, este comună sexual, urmând ca aceea a primei menstruații să deosebească sexual copii și să-i pregătească pentru a doua etapă de socializare, diferențiată funcțional în raport de sex și care se realizează prin conștientizarea regulilor ritualurilor majore (de muncă sau de viață) la care, chiar dacă nu participă, asistă. Există, însă, un ritual la care, de asemenea, diferențiat în raport de sex, copii participă: însurățitul, înfrățitul, prinsul verilor și al văruțelor. Noi înșine l-am întâlnit în sudul țării și în Timoc, dar Ilie Moise îl amintește și în sudul Transilvaniei[2]. Descriem o variantă culeasă destul de recent (1995) de noi în Timocul bulgăresc, o zonă locuită compact de o populație românofonă, dialectal, înrudită cu Oltenia. De Armindeni, fetițele satului însoțite de mame vin la fântâna din centru sau de lângă biserică, după caz, și se prind surori, schimbând coșuri cu flori și prăjituri. Relația este atât de puternică încât nu numai că durează întreaga viață, dar depășește în intensitate relația de sânge. Implicațiile sociale sunt însemnate. Moștenitorii celor două surate, cu toată lipsa relațiilor naturale, le consideră pe acestea mătuși. Replica masculină este mai puțin frecventă și, acolo unde mai este atestată, mai puțin spectaculoasă.

Considerăm că esența socializantă a acestui tip de ritual este aceea de acomodare a actanților sociali cu o gândire socială în termeni de relație, cu impunerea preeminenței sociale a câmpului reticular. Ritualul nu conștientizează doar diferențierea sexuală, ci și diferența rolurilor pe care le au cele două sexe în societate. Copilul este pregătit să facă față unui alt aspect al dependenței sale: utilizarea lui ca mâna de lucru, în gospodărie sau chiar la câmp. El este pregătit acum să înțeleagă esența clientelară a relațiilor sociale. Într-o altă ordine de idei, prezervarea variantei feminine a obiceiului în detrimentul celei masculine este generată de efortul social de vizibilare a femeii, care în societatea tradițională se face mai puțin brutal, prin simularea unor rețele parentale, dar nu mai puțin eficient sau tenace. Teoretic, rezultatul pare a fi crearea unui câmp freatic reticular feminin ca formă de contrabalansare a importanței descendenței patriliniare. Practic, nu este altceva decât o formă inedită și alternativă de clientelă, gestionată de polul feminin al câmpului social, un fel de dislocare disimulată a femininului în spatele unor relații de solidaritate de gen.

[2] I. Moise, *Contribuții privind cunoașterea obiceiului prinsului verilor și văruțelor*, în „Studii și comunicări". Sibiu, 1981, p. 38.

https://biblioteca-digitala.ro

Lipsa fundamentului patrimonial al unui astfel de tip de relații a dus la non-productivitatea ritualului și a practicii sociale și, implicit, la opacizarea unor astfel de câmpuri reticulare. Putem conchide subliniind următoarele aspecte:

- copilul, din punct de vedere social, este o absență;
- socializarea lui cuprinde două trepte (biologică și culturală);
- socializarea lui este lentă și nepunctată de ritualuri participative;
- copilul este obligat de către retorica socială să adere necondiționat la sistemul de valori, pe care îl deprinde lent și fără contradicții, sistem a cărui putere identitară o resimte subiacent.

În societatea urbană, copilul se vizualizează ca actant social mult mai repede și mult mai brutal, de aceea am și preferat să utilizăm termenul de *resetare socială*, ce presupune atât capacitatea de a reconfigura o tradiție, dar și intervenția din *off*, în cazul nostru, a societății, în vederea realizării acestei configurații. Copilul se activează social în urma unei duble interacțiuni: între el și părinți și între el, părinți și societate, *socializarea lui însemnând nu doar dobândirea de reguli sociale, ci și construirea de forme sociale într-un flux de interacțiuni*[3]. Dubla interacțiune este scoasă în evidență în mod concret printr-o ritualizare în cascadă, printr-o succesiune de ritualuri de socializare complementare, al căror scop este de a pune în valoare atât individul, cât și relația, dar care conștientizează în același timp ciclicitatea mai pronunțată a existenței. Copilul este integrat în rețeaua gestionată sau căreia îi aparțin părinții, dar, la rândul lui, el îi introduce pe aceștia, indirect, în rețelele părinților sau colegilor săi. El funcționează ca o interfață, ca un mijlocitor între propria familie și societate, desfășurându-și practic *meseria de copil*, construind forme sociale cum ar fi ritualul aniversărilor, ritualul începerii anului școlar, ritualul plecării în vacanță, care sunt, din ce în ce mai vizibil, instituționalizate. Peste toate acestea se suprapune un fel de acaparare infantilă a marilor sărbători religioase, Crăciunul și Paștele. Nici obiceiul săniuței pline cu daruri a lui Moș Crăciun, cum nici reprezentarea lui de agent de vânzări Coca-Cola scos la pensie nu sunt tradițional românești, așa cum nici iepurașul darnic de Paște nu aparține mitologiei naționale, ci uneia mondiale, din ce în ce mai comercializante. Cu toate acestea, atât spiritul Crăciunului, cât și cel al Paștelui sunt dizolvate în bucuria generală de a oferi daruri, în special celor mici. Ca revers al medaliei, copilul se socializează învățând că orice dar presupune un contradar și că, implicit, în el sunt incorporate nu doar sentimente, ci și valoarea individuală, nu doar bucuria momentului, ci și efortul îndelungat de a-ți făuri o imagine publică. Această logică funcționează identic la toate nivelurile aniversar-rituale amintite. De la grădiniță până la bacalaureat, copilul și, apoi, tânărul este „înmatriculat" într-o

[3] R. Girota, *Procesul de socializare și deprindere a bunelor maniere, legat de un ritual: aniversarea*, în *Mituri, rituri, simboluri în societatea contemporană* (coord. Monique Segre), Timișoara, Editura Amarcord, 2000, p. 122.

https://biblioteca-digitala.ro

adevărată instituție a aniversării și a onomasticii, care îl educă în spiritul rețelei și al diferențierii sociale, tip de educație neîntâlnit într-o societate tradițională. Schimbul necesar de cadouri, dublat de efortul părinților de a crea mediul și condițiile desfășurării acestui schimb, face din aniversare un adevărat circuit economic în care sunt activate două tipuri de rețele: între copii și între părinți. O aniversare devine o emblemă socială; ea impune resurse financiare, organizatorice și temporale care produc în timp ierarhizări sociale. Naivul schimb de cadouri între cei mici ascunde cheltuieli însemnate din partea părinților pentru a asigura masa și distracția copiilor, negocierea listei de invitați între părinți și copii. Mai ascunde paralizarea activităților unei familii pentru un timp ce devine pe zi ce trece mai îndelungat, ca și scoaterea din funcțiune a spațiului familial în tot acest timp. Uneori, toate aceste elemente care asigură diferențierea socială sunt supralicitate prin închirierea de către părinți a unor spații și servicii specifice, cum ar fi restaurante, cofetării și, în ultimul timp, fast-food-uri de tip McDonald. Cu alte cuvinte, aniversarea se depersonalizează depășind cadrul vieții domestice, devenind o instituție publică, centrată pe schimbul de daruri care structurează „grupuri de egali"[4], căci invitarea la o aniversare presupune reciprocitate, dar și selecție, atât la nivelul copiilor, cât și la nivelul părinților: „în general, există reciprocitate, dar nu întotdeauna; când familiile înțeleg că nu pot, nu se duc: unii copii vor merge cu regularitate la aniversări, dar nu li se va întoarce vizita; alții nu se vor duce deloc, fiindcă părinții nu-i lasă atunci când li se pare că decalajul e prea mare"[5].

Valoarea educativă a acestei realități este imensă, putând afecta întreaga concepție despre lume și despre relațiile interumane ale copilului sau ale tânărului. Oricum, acesta este învățat să gândească în termenii competiției, ai inechității sociale și segregării, care vor avea repercusiuni asupra integrării și a formelor concrete pe care aceasta le ia.

Un alt ritual de trecere care poate crea diferențieri sociale este provocat de școală, de începerea și terminarea fiecărui an școlar. Începerea școlii marchează existența fiecărui copil, dar ea se concretizează diferit de la caz la caz, antrenând, de asemenea, în mod diferit, resursele părinților. Unii părinți investesc timp și bani, înnoind în fiecare an „zestrea" școlară a copilului: haine, încălțăminte, rechizite, ghiozdan, tunsoare, igienă. Alții sunt mai moderați, investind doar acolo unde este strict necesar, iar alții consideră că începerea școlii nu înseamnă o discontinuitate în viața familiei ce ar trebui marcată vestimentar sau temporal prin sacrificarea unor sume deloc neglijabile pentru îmbrăcarea copilului sau a unor ore sau chiar zile petrecute prin magazinele, care, oricum, sunt asaltate de părinți în această perioadă a anului. Trebuie făcută, însă, precizarea că astfel de considerente ale părinților afectează nu doar imaginea exterioară a copiilor, ci și comportamentul și

[4] *Ibidem*, p. 124.
[5] *Ibidem*, p. 126.

https://biblioteca-digitala.ro

relaţiile acestora, fiind, de asemenea, instrumente de grupare socială, cum, în aceeaşi măsură, aspectul exterior al copilului „coincide în parte cu grija părinţilor pentru convenienţe"[6] şi, am putea merge mai departe, pentru propria imagine. Copilul devine o carte de credit prin intermediul căreia se reglează prestigiul familiei şi, totodată, se confirmă imaginea familiei fiecărui elev de către şcoală, simbol al societăţii.

Corelativul ritual al începutului de an este sfârşitul anului şcolar şi pregătirile pentru petrecerea vacanţei de vară şi, mai ales, capacitatea de personalizare a acesteia. Unii copii îşi petrec vacanţele de vară plecând în tabere, în ţară sau în străinătate, dar şi mergând în concediu cu părinţii. Libertatea de a fi singuri departe de familie, ca şi bonusul de vacanţă alături de părinţi reprezintă un surplus de prestigiu care se impune în competiţia invariabilelor compuneri cu tema „cum ne-am petrecut vacanţa" din primele zile de şcoală din anul viitor. Alţii merg la bunici la ţară, iar alţii rămân în zgomotul şi praful din faţa blocurilor.

Evidenta diferenţă în achiziţionarea deprinderilor, cultivarea sensibilităţii şi cunoaşterea lumii conduce la spargerea unităţii iniţiale a clasei ca grup de interese în mici grupuri de egali ce se ierarhizează în timp şi între care se stabilesc relaţii de segregare ce contribuie la o socializare inegală. Pe de altă parte, cele două tipuri de ritual, la care se adaugă celelalte moduri de segmentare a timpului, îl acomodează pe copil cu o ciclicitate mult mai pronunţată şi, implicit, cu un ritm de viaţă mult mai alert, care îi pune alte probleme în gestionarea emoţiilor, şi acestea mult mai diverse decât cele cu care se confruntă un copil dintr-o societate rural-tradiţională. Această ciclicitate accentuată şi bine precizată, ca şi ritmul susţinut al vieţii impun copilului un comportament inerţial, dacă nu chiar o rutină, din care el, practic, nu se poate desprinde, cu care se acomodează până la confundare, aşa cum comportamentul unui matur se modelează până la rutină în raport de meseria pe care o practică. Într-un cuvânt, societatea urbană face ca un copil să-şi trăiască copilăria ca pe o meserie.

Deux Roumanie, deux ethnologies

(Résumé)

Si la modernité d'un pays peut être définie en rapport avec la valeur de l'urbain dans le cadre de sa structure démographique et si le rural roumain représente 50% de la structure démographique de la Roumanie, mais l'urbain roumain extracarpatique est un rural de siècles, la représentation de ces réalités pose en discussion le projet de deux ethnologies, la première ayant une componente accentuée folkloristique, la deuxième avec une componente accentuée anthropologique.

[6] Marie-France Doray, *Rituri familiale şi începerea anului şcolar*, în *Mituri, rituri, simboluri în societatea contemporană* (coord. Monique Segre), Timişoara, Editura Amarcord, 2000, p. 139.

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

CONTRIBUȚII ALE CULTURII POPULARE ROMÂNEȘTI LA CONFIGURAREA SPAȚIULUI IDENTITAR URBAN

GABRIELA BOANGIU
Institutul de Cercetări Socio-Umane „C.S. Nicolăescu-Plopșor", Craiova

Etnologia urbană se conturează din ce în ce mai pregnant din punct de vedere epistemologic, metodologic, în cadrul mult mai amplu al etnologiei românești. Interferențele urban – rural se realizează pe paliere diferite, între structuri sociale, economice, politice complexe, între categorii sociale, profesionale distincte etc., generând astfel aspecte socioculturale particulare.

Numeroși cercetători din mediul științific românesc au abordat problema fundamentului epistemologic și metodologic al etnologiei urbane[1]. Astfel, s-a subliniat necesitatea operării unei distincții între „etnologie în oraș" / „etnologie a unui oraș" și „etnologie a orașului". În cazul „etnologiei în oraș", mediul urban va fi analizat mai ales din perspectiva „ipostazelor sale de continuitate, de supraviețuiri și metamorfoze ale lumii tradiționale"[2], „trecerea de la cultura tradițională la cea cosmopolită, statutul acesteia într-o societate complexă cum este cea urbană, degradarea, reinventarea tradițiilor, urmărind să se pună în evidență unicitatea unui oraș"[3]. Pe de altă parte, „etnologia orașului" „își propune să descopere orașul în unitatea și specificitatea sa, ca un obiect etnologic". Etnologia orașului, deși își dispută obiectul de studiu cu sociologia urbană, se diferențiază de aceasta prin „valorizarea diferențierii"[4], „etnologia este o știință a diferențierii, care-și orientează opțiunea spre particular [...] scopul etnologiei constă în a analiza și interpreta deosebirile"[5]. Etnologia orașului nu consideră, așadar, orașul drept „produs" al urbanizării, desprins de un context sociocultural specific (critică adusă „sociologiei orașului" sau, mai degrabă, „sociologiei urbanizării"), introducând în

[1] H. Culea, Nicoleta Coatu, *Etnologia orașului – considerații etnosociologice (un program de cercetare etnologică a urbanului) I*, în „Revista de etnografie și folclor", tomul 36, nr. 5–6, 1991, p. 207–239; Nicolae Panea, *Zeii de asfalt. Antropologie a urbanului*, Craiova, Editura Cartea Românească, 2001; Vintilă Mihăilescu, Viorica Nicolau, Mircea Gheorghiu, Costel Olaru, *Blocul, între loc și locuire. Teme și probleme de etnologie urbană*, în „Revista de cercetări sociale", nr. 1, București, 1994.

[2] Vintilă Mihăilescu, Viorica Nicolau, Mircea Gheorghiu, Costel Olaru, *op. cit.*, p. 71.

[3] Nicolae Panea, *op. cit.*, p. 12.

[4] Vintilă Mihăilescu, Viorica Nicolau, Mircea Gheorghiu, Costel Olaru, *op. cit.*, p. 181–205.

[5] H. Culea, Nicoleta Coatu, *op. cit.*, p. 221.

Anuar IEF, serie nouă, tom. 17, 2006, București, p. 259–264

https://biblioteca-digitala.ro

ecuaţia analizelor şi interpretărilor sale şi „voinţele de personalizare şi distanţare, mai mult sau mai puţin divergente" ale indivizilor care locuiesc în mediul urban[6].

Mediul urban este un spaţiu asociat uneori cu anonimatul, cu individualizarea, cu anomia. Sarcina etnologului în faţa provocării lansate de un obiect de studiu atât de complex este destul de dificilă, acesta confruntându-se adesea cu pericolul manipulării unor constructe mult prea abstracte, cu riscul de a se îndepărta de realitatea socială studiată. O „privire etnografică" pătrunzătoare, dublată de pertinente şi repetate cercetări de teren, poate atenua, uneori, aceste riscuri.

În lucrarea *Zeii de asfalt. Antropologie a urbanului*, N. Panea propunea o analiză a urbanului printr-o raportare a comunităţii faţă de „spaţiu în pluralitatea sa", identificând un spaţiu „*identitar* (strategiile de utilizare a spaţiului – teritorializarea, legitimarea – în vederea construirii unei identităţi colective), din care emerge o *semantică a legitimării*, altul *relaţional* (semantizarea spaţiului în raport cu anumite tipuri de relaţii; public, domestic, funerar, ludic sau capacitatea relaţiilor sociale de a marca spaţii concrete), din care emerge o *semantică a decosmicizării* şi un altul *textual* (spaţiul în care individualul se împlineşte ca atare prin alegerea şi aplicarea de către fiecare individ a unor strategii coerente, manifestate artistic), din care emerge o *semantică a adaptării*"[7].

Într-o secţiune a lucrării menţionate mai sus, este analizată problematica legitimării simbolice a unei imagini identitare a oraşului, mediată de organizarea unor evenimente adresate publicului larg – festival/ festivitate, cu un studiu detaliat asupra paradei grupurilor de căluşari din Craiova. Această „presiune" simbolică exercitată dinspre exterior către interior, dinspre autoritatea locală înspre identitatea colectivă ridică o nouă problematică, cea a „implicării în sărbătoare". Or, în mediul urban feed-back-ul unei astfel de implicări este destul de dificil de sesizat. Totuşi, organizarea festivalului – aspectele sale rituale, preocuparea pentru utilizarea unui cod simbolic, (re)activarea unui ataşament presupus deja existent faţă de anumite elemente locale evidenţiază existenţa cel puţin a unor repere identitare colective, ce se doresc a fi actualizate.

Locuirea în urban ridică, implicit, problema particularităţilor configurării identităţii socioculturale. În ceea ce priveşte spaţiul locuibil cotidian, specific mediului urban, acesta devine un spaţiu identitar, dar nu sub presiunea simbolică exterioară, ci dimpotrivă, tocmai pentru a contracara uniformizarea impusă de construcţia arhitecturală predominantă în mediul urban: blocul. Voi încerca să trasez câteva repere necesare unui studiu mult mai aprofundat, dedicat configurării spaţiului cotidian locuibil ca spaţiu identitar, particularizat de prezenţa unor obiecte de artă populară, analizându-se modul în care „sunt trăite obiectele"[8], raportarea valorică faţă de acestea, comportamentul specific modului de achiziţionare etc.

[6] Vintilă Mihăilescu, Viorica Nicolau, Mircea Gheorghiu, Costel Olaru, *op. cit.*, p. 72.

[7] Nicolae Panea, *op. cit.*, p. 220–221.

[8] Jean Baudrillard, *Sistemul obiectelor*, Cluj, Editura Echinox, 1996, p. 6.

https://biblioteca-digitala.ro

Înainte de a aprofunda această problematică sunt necesare anumite precizări referitoare atât la conceptul de *identitate*, cât și la cel de *tradiție*. Conceptul de *identitate* a suscitat numeroase definiri, redefiniri, dar și critici. Deși spațiul nu permite o expunere mai detaliată a etapelor-reper ale istoriei conceptului de identitate, subliniez, totuși, faptul că „identitatea" este înțeleasă în studiul de față drept o „manifestare relațională"[9], depășindu-se alternativele obiectivism/ subiectivism. Identitatea nu este un „dat" imuabil, ci ea „se construiește și reconstruiește constant în cadrul schimburilor sociale"[10]. Se acordă astfel o pondere importantă situației relaționale și actorului, care conferă semnificație, identificarea situându-se, așadar, la același nivel cu diferențierea.

Vintilă Mihăilescu articulează conceptul de *tradiție* în strânsă legătură cu teoria „locului controlului" (*locus of control*), elaborată de Rotter în 1966[11]. Teoria privind *locus of control* susține că există, pe de o parte, indivizi care consideră că sursa controlului este externă, independentă de ființa lor, desemnând în acest sens fie norocul, destinul sau persoane învestite cu putere (*external locus of control*), în timp ce, pe de altă parte, există indivizi care indică drept sursa controlului propria persoană, eul propriu (*internal locus of control*). De asemenea, acest lucru este valabil și pentru colectivități sau categorii de populație[12]. Pornind de la această teorie, bine-cunoscutul antropolog român evidențiază două modalități de interpretare a lumii: una „cosmocentrică" (control extern), caracterizată printr-o „raționalitate retrospectivă de ordin sacru", și una „antropocentrică" (control intern), căreia îi este specifică „raționalitatea prospectivă de ordin profan". Pornind de la aceste premise, autorul subliniază distincția dintre „obicei", specific societăților cu o „viziune cosmocentrică" (de fapt, societăți cutumiare, care valorizează pozitiv practicile repetitive, în care nimic nou nu poate apărea) și „tradiție", care este interpretată mai degrabă drept o „construcție intelectuală", ce vizează „conservarea modelelor culturale împărtășite", legitimate de trecut însă „prezentificate". „Reinventarea tradiției" are în vedere recuperarea în prezent a unui trecut semnificativ, valorizat pozitiv, o „patrimonializare" a acestuia. Astfel, „a împărtăși un patrimoniu definitoriu și comun înseamnă să-ți construiești o identitate după imaginea propriului patrimoniu, să fii acest patrimoniu. Iar mijloacele de care dispunem sunt tradițiile, adică acele comportamente de conservare în sine și pentru sine ale patrimoniului comun [...]; te eliberezi de

---

[9] Frederik Barth, *Les groupes ethniques et leurs frontières* (trad. în limba franceză), în Ph. Poutignant și J. Streiff-Fenart, *Théories de l'ethnicité*. PUF, colecția „Le sociologue", Paris, 1995, p. 203–249, *apud* Denis Cuche, *Noțiunea de cultură în științele sociale*, Iași, Editura Institutul European, 2003.

[10] Denis Cuche, *op. cit.*, p. 127; Géraud, Lesservoisier, Pottier, *Noțiuni-cheie ale etnologiei. Analize și texte*, Iași, Editura Polirom, 2001.

[11] Julian B. Rotter, *Generalized expectancies for internal versus external control of reinforcement*, în „Psychological Monographs", vol. 80 (609), *apud* Vintilă Mihăilescu, *op. cit.*, p. 184.

[12] Lee Ross, Richard E. Nisbett, *The person and the situation. Perspectives of social psychology*, McGraw-Hill Publishing Company, New York, 1991, *apud* V. Mihăilescu, *op. cit.*, p. 184.

https://biblioteca-digitala.ro

trecut... cu condiția să îl conservi. Atât timp cât regula jocului vrea ca cel care câștigă să fie cel care acumulează mai multe bogății patrimoniale, tradițiile sunt exact mijlocul pentru a face acest lucru: ele sunt depozitarea acestei bogății de sine"[13].

Revenind la problematica valorizării obiectelor de artă populară românească în urban, mai exact a rolului lor în amenajarea spațiului locuit, este evidentă tendința de „patrimonializare" a acestora în ideea configurării unui spațiu identitar ca spațiu simbolic. Astfel, obiecte provenind din zone etnografice diferite, prin plasarea lor laolaltă, în încercarea de a se amenaja un spațiu identitar coerent, depășesc comunitățile de proveniență, înscriindu-se în sfera mai largă a unei „comunități imaginate" a românilor[14].

Erving Gofman, în bine-cunoscuta sa lucrare *Viața cotidiană ca spectacol*, analizează aspectele esențiale ale interacțiunilor față în față, identificând drept „față" („*front*") „acel aspect din performarea individului, care funcționează, de regulă, într-un mod general și fix, pentru a defini situația în ochii celor care observă performarea. Fața este echipamentul expresiv standardizat, angajat intenționat sau nu de individ în timpul peformării"[15]. Printre „părțile standard ale feței", Goffman menționează și „cadrul" („*setting*") „incluzând mobilă, decorațiunile, amplasarea fizică și alte obiecte de fundal care furnizează tabloul general, ca și suporții de scenă necesari pentru desfășurarea acțiunii umane"[16]. Este evident faptul că spațiul locuibil reprezintă adesea „cadrul" ce susține performarea individului. Reunind „echipamente-semnal", în cazul nostru obiecte de artă populară, spațiul locuibil dobândește o încărcătură simbolic-identitară, jucând un rol important în prezentarea sinelui, pe parcursul interacțiunilor față în față.

Apare, de asemenea, problematica autenticului corelată cu cea a achiziționării unor obiecte de artă populară care să „recupereze" obiectul de odinioară. „Certificatul său de autenticitate" este determinat, în interpretarea anumitor subiecți, de respectarea unor tehnici tradiționale de producere a respectivelor obiecte.

Baudrillard afirma: „involuția spre origini e, evident, o regresiune spre mamă: cu cât obiectele sunt mai vechi, cu atât ne apropie de o eră anterioară; [...] exigența de autenticitate se traduce printr-o obsesie a certitudinii [...]; fascinația obiectului artizanal vine din faptul că a trecut prin mâna cuiva, a cărui muncă e

[13] Vintilă Mihăilescu, *Dificila deconstrucție a sarmalei. Discurs despre tradiție*, în *Cercetarea antropologică în România. Privire istorică și etnografică* (coord. Cristina Papa, Giovanni Pizza, Filippo M. Zerilli), Cluj, Editura Clusium, 2004, p. 194–195.

[14] Benedict Anderson, *Imagined Communities*, Verso, London, *apud* Vintilă Mihailescu, *op. cit.*, p. 191.

[15] Erving Goffman, *Viața cotidiană ca spectacol*, București, Editura Comunicare.ro, 2003, p. 50.

[16] *Ibidem*.

https://biblioteca-digitala.ro

înscrisă încă în el: fascinație a lucrului creat (și care, din acest motiv, e unic, deoarece clipa creării este ireversibilă)"[17].

Dincolo de contaminarea psihanalitică a textului lui Baudrillard, se reconfirmă acea recuperare a unui trecut semnificativ prin intermediul unei proveniențe autentice.

Achiziționarea obiectelor de artă populară, care se bucură de o reală vechime, este specifică multor colecționari, însă nu ei sunt subiecții direcți ai cercetării noastre; la ei se poate vorbi deja de o „specializare", în sensul unei valorizări pozitive a „istoriei" obiectului „supraviețuitor", a măiestriei tehnice, a irepetabilității sale.

Individul, însă, care achiziționează obiectele de artă populară, mai ales din perspectiva dorinței de a *personaliza* spațiul locuibil, este puțin interesat de perspectiva acumulării în vederea întemeierii unei colecții. „Autenticitatea" pentru el se traduce prin achiziționarea unui obiect care să respecte, cel puțin în limita posibilităților lumii moderne, procesul de producție originar. „Trecutul revine în circuitul consumului"[18], însă, în acest caz, fără necesitatea recuperării obiectului „supraviețuitor", ci doar a imaginii sale asemănătoare. Această „reinventare a tradiției" în sfera culturii materiale poate fi corelată cu un proces de „auto-identificare", de recuperare a unor însemne identitare și, în același timp, de diferențiere față de *noile* produse „tradiționale", prezente uneori în târgurile meșterilor populari, produse catalogate drept „kitsch", „de prost-gust", „grotești". Având în vedere faptul că identitatea și diferențierea se găsesc la același nivel, rezultând în cadrul unor situații relaționale, studierea unui mecanism de configurare a identității implică, de asemenea, studierea procesului de diferențiere, de departajare.

Numeroși cercetători români subliniază importanța desprinderii de perspectiva unilaterală ce valorizează ceea ce este considerat „vechi și suficient de bine conservat, [...] obiectul unei pietăți recuperatoare"[19], ignorând fapte socio-culturale neconcordante cu principiile estetice, axiologice considerate valide în prezent, plasându-le sub eticheta „kitsch-ului" sau a nonvalorii. Etnologul trebuie să răspundă provocărilor schimbărilor sociale actuale, să-și consolideze principiile epistemologice și metodologice, dar și deontologice, necesare studierii acestora[20].

Problema mai amplă a „prezentării" identitare în vederea unei valorizări pozitive a tradițiilor-patrimonializate (capitalizate simbolic) din partea „celuilalt", comportă aspecte particulare în condițiile schimbărilor sociale ale ultimelor două decenii. Un fenomen aparent simplu, care ne poate fura un zâmbet prin simpla menționare, îl reprezintă schimbarea numelui fabricii de covoare din Craiova.

[17] Jean Baudrillard, *op. cit.*, p. 51–52

[18] *Ibidem*, p. 56.

[19] Vintilă Mihăilescu, *op. cit.* p. 203–205.

[20] Sabina Ispas, *Some Considerations of The Ethical Issues in Folkloristics Today*, în „Oltenia. Studii și comunicări. Etnografie", vol. IX, 1999, p. 114–120; Vintilă Mihăilescu, *op. cit.*, p. 203–205.

https://biblioteca-digitala.ro

Fenomenul incumbă aspecte simbolice semnificative. Astfel, în perioada comunistă fabrica era cunoscută sub denumirea de Cooperativa „Arta Populară", care executa covoare tip persan, ornamentate uneori cu modele ce aminteau de covorul oltenesc. După 1989, fabrica şi-a schimbat numele în „Oriental Carpets", clienţii s-au schimbat şi ei, cei locali nu mai sunt atât de numeroşi, iar instituţia a încheiat un contract cu o firmă americană. Aşadar, tehnica orientală, ornamentaţia „locală"/oltenească, clientul occidental, o imagine sintetică a unui fenomen sociocultural întâlnit frecvent în cadrul societăţii româneşti actuale.

Contribution de la culture populaire roumaine à la configuration de l'espace identitaire urbain

(Résumé)

Concernant le problème de la valorification des objets d'art populaire roumain, en special, leur rôle dans l'aménagement de l'espace logeable, il est evident la tendence de leur «patrimonialisation» en vue de configurer un espace identitaire. Ainsi, des objets qui proviennent de régions ethnographiques différentes dépassent leur origine et se rejoignent dans un espace identitaire, personnalisé, pour offrir les fondements d'une «communauté imaginaire», en utilisant l'expression consacré par Anderson.

https://biblioteca-digitala.ro

PROVOCĂRILE SECOLULUI AL XXI-LEA. ISTORIA ŞI TRADIŢIA ÎN CONTEXTUL INTEGRĂRII EUROPENE ŞI AL GLOBALIZĂRII

ARMAND GUŢĂ
Institutul de Etnografie şi Folclor „C. Brăiloiu"

Provocările

Prezenţa *Istoriei* este încă puternică în crearea şi re-crearea imaginii mentalităţilor europene şi mondiale dar, din spate, vin puternic *etnologia* şi *geopolitica*, ajutate de mass-media şi Internet, susţinute de guverne dornice să-şi recâştige importanţa şi locul în marea familie a *satului universal*, ce se preconizează că va rezulta din actuala cursă a globalizării[1]. „*Tradiţia* este de cele mai multe ori identificată cu memoria colectivităţilor umane, care sunt supuse şocurilor progresului. Trebuie mai întâi amintit un fapt evident: memoria nu se opune deloc uitării. Cei doi termeni care contrastează sunt ştergerea (uitarea) şi păstrarea; memoria este, mereu şi necesar, o interacţiune a celor două. Se pune o problemă care constă în delimitarea modalităţilor privind recuperarea tradiţiilor şi utilizarea lor ulterioară. Pentru că memoria înseamnă selecţie, a trebuit să aleagă dintre toate informaţiile primite, pe baza unor criterii, tot aşa se pune întrebarea dacă selecţia făcută de etnologi şi modul în care ei au utilizat informaţiile obţinute au fost cele potrivite"[2]. Memoria poate fi definită ca un aspect al cunoaşterii care se referă la capacitatea de a înmagazina şi a ne reaminti experienţe trecute. Memoria populară merge dincolo de individ, pentru că se referă la construcţia *culturală* a trecutului, uneori mitic, de către un *grup* social sau o *naţiune*. Mass-media poate prelua amintirile populare, putând să influenţeze populaţia în ceea ce priveşte popularitatea sau sentimentul nostalgic de apartenenţă la acestea[3]. „Grăbiţi să consumăm tot mai rapid informaţii, am fi sortiţi să le eliminăm tot la fel de repede; rupţi de tradiţie şi abrutizaţi de exigenţele unei societăţi a plăcerilor, lipsiţi de curiozitate spirituală, ca şi de apropierea de marile opere ale

[1] Specialiştii şi nespecialiştii se folosesc adeseori de istorie şi de tradiţii ca de nişte vehicule de transportat idei şi concepte politice, pentru a-şi legitima şi justifica propriile acţiuni. Observatorii conflictelor actuale, outsideri şi insideri de asemenea, privesc retrospectiv în istorie, căutând o cât mai bună şi mai completă explicaţie a lucrurilor care se întâmplă în propria ţară sau în cea a vecinilor lor. Împrumuturile culturale şi tehnologice sunt mult mai rapide decât capacitatea noastră de asimilare şi adaptare şi devenim vulnerabili tocmai la noi acasă, fiind incapabili să observăm cum tradiţiile propriei culturi se estompează în faţa impactului şi a importului altor valori culturale, străine spiritului şi formelor tradiţionale.

[2] Tvetan Todorov, *Abuzurile memoriei*, Timişoara, Amarcord, 1999, p. 12.

[3] Danny Saunders, art. *Memoria*, în John Fiske, Danny Saunders, John Hartley, Tim O'Sullivan, Martin Montgomery, *Concepte fundamentale din ştiinţele comunicării şi studiile culturale*, Iaşi, Polirom (Colegium), 2001, p. 201–202

Anuar IEF, serie nouă, tom. 17, 2006, Bucureşti, p. 265–273

https://biblioteca-digitala.ro

trecutului, am fi condamnați să ne bucurăm de uitare și să ne mulțumim cu satisfacțiile goale ale clipei. Memoria ar fi amenințată de aici nu de ștergerea informațiilor, ci de supraabundența lor"[4]. „Recurgerea la memorie și la trecut este înlocuită prin recurgerea la acordul și la opțiunea majorității. Nu sunt eliminate toate urmele de legitimare prin tradiție; dar, și acest lucru este esențial, e permis să se conteste tradiția în numele voinței generale sau a binelui comun: avem fără îndoială destule exemple"[5]. „Cultura, în sensul pe care i-l dau etnologii, este în mod esențial o problemă de memorie: este cunoașterea unui anumit număr de coduri de comportament și capacitatea de a se servi de ele. În zilele noastre, mișcările de avangardă nu mai au succes și li se preferă estetica numită postmodernă, care își afișează, dimpotrivă, raportul adesea ludic cu trecutul și tradiția"[6].

„O ființă aculturală este aceea care nu și-a însușit niciodată cultura strămoșilor săi sau a uitat-o și a pierdut-o. Rolul memoriei în creația artistică este în general subestimat; arta care uită cu adevărat trecutul nu se poate face înțeleasă. Dar este important să se sublinieze, încă o dată, că antagonismul nu este între memorie și uitare, ci între memorie și o altă pretendentă la locul de onoare: creația sau originalitatea"[7]. „Este clar că în societățile supertehnicizate, memoria nu ocupă, ca regulă generală, o poziție dominantă. Regăsirea trecutului este indispensabilă, ceea ce nu înseamnă că trecutul trebuie să domine prezentul, ci, dimpotrivă, prezentul trebuie să utilizeze trecutul așa cum dorește"[8]. „Multiculturalismul percepe studiul societăților ca pe o sumă de tradiții și practici culturale distincte, adesea asociat cu diferitele componente

[4] Tzvetan Todorov, *op. cit.*, p. 13. Se aude adesea astăzi o critică la adresa democrațiilor liberale din Europa occidentală și America de Nord, care le reproșează că au contribuit, la rândul lor, la dispariția memoriei, la domnia uitării.

[5] *Ibidem*, p. 18 „Între tradiție și modernitate, cea mai superficială analiză istorică dezvăluie imediat faptul că diferitele societăți oferă soluții foarte variate rezolvării acestei probleme. Trecutul și amintirea sa nu pot avea aceleași funcții într-o societate supertehnicizată și una orală. Locul memoriei și rolul trecutului nu sunt, de altfel, aceleași în diferite sfere ale vieții noastre sociale, participând la configurații diverse. În concepția noastră generală asupra vieții publice, am trecut, cum spun filosofii, de la heteronomie la autonomie, de la o societate a cărei legitimitate vine de la tradiție, deci de la ceva ce îi este exterior, la o societate dominată de modelul contractului, la care fiecare aderă sau nu".

[6] *Ibidem*, p. 19.

[7] *Ibidem*, p. 20–21.

[8] *Ibidem*, p. 23. Memoria este răspunzătoare nu doar de convingerile, ci și de sentimentele noastre. O revelație brutală asupra propriului trecut, obligația de a reinterpreta radical imaginea vecinilor noștri și a propriei persoane reprezintă o situație periculoasă care poate deveni insuportabilă și care ori va fi refuzată cu vehemență, ori va degenera în violență. Contradicțiile apar atunci când oamenii politici, ajutați de unii istorici, încearcă să reconstruiască istoria și tradiția, transformându-le din evenimente cronologice și cauzale bine ancorate în trecut, într-un puzzle politic, menit să sublinieze noua orientare proeuropeană și globală. Naționaliștii și tradiționaliștii se opun vehement integrării și globalizării, motivând cu pericolul aculturației, al extincției etnice și lingvistice în fața agresivității organismelor politice, economice și culturale europene, dar și a culturii anglo-saxone globalizante transmisă prin Internet. Proeuropenii și adepții *Satului global*, în replică, concluzionează: beneficiile integrării și ale globalizării sunt infinit mai mari, decât pericolul dispariției identității etnice, lingvistice și culturale. Uniformizarea mentalităților și adoptarea unei culturi numită *matrice culturală globală*, reprezentând un *amestec de itemi culturali specifici*, va da posibilitatea păstrării intacte, *in situ*, a tradițiilor și a valorilor culturilor naționale, ușurând în același timp comunicarea și progresul, eliminând ambiguitățile la toate palierele societății. Cosmopoliții, egocentrici, spun că ei nu sunt deranjați de actualele tendințe de globalizare, deoarece unde se simt bine, acolo este și locul lor.

https://biblioteca-digitala.ro

etnice ale formațiunii sociale luate ca întreg. Recunoașterea existenței laturii multiculturale a societăților are două consecințe. În primul rând, reconsiderarea conceptului identitar cultural ca fiind diferit de marca culturală dominantă, pentru a evita hegemonia culturală. În al doilea rând, multiculturalismul atrage o regândire a ipotezelor dominante referitoare la pluralitate sau diversitatea culturii. Se pune problema inegalității de putere între diferite culturi"[9]. Mecanismele globalizării s-au pus în mișcare, vizibil imediat, după sfârșitul celui de-al Doilea Război Mondial, motivația imediată fiind evitarea unui viitor conflict armat, instaurarea Cortinei de Fier și debutul Războiului Rece. „Uniunea Europeană prezintă, fără îndoială, cea mai îndelungată experiență în gestiunea interdependențelor, într-un cadru comun și fără hegemonia unei națiuni, o experiență care își are limitele sale, dar care rămâne vie și continuă să se îmbogățească. Arhitectura noii ordini mondiale se bazează pe câteva principii: primul principiu, care, datorită anesteziei memoriei noastre colective, poate să pară foarte îndepărtat: *schimbul* și *cooperarea între popoare*. Popoarele au învățat să se cunoască, să dialogheze, să se aprecieze; comunicarea este cheia tuturor lucrurilor; ea nu exclude, evident, diferendele și contencioasele, însă există, un ultim resort, voința de a găsi compromisuri pozitive"[10]. „Al doilea principiu este *stăpânirea interdependenței economice*. Ea cunoaște în Comunitate trei înfățișări: *competiția*, care stimulează, *cooperarea*, care întărește, și *solidaritatea*, care apropie. Al treilea principiu: *importanța dreptului internațional*, care permite ca regulile jocului să fie acceptate de toată lumea, evitându-se astfel dictatul și hegemonia unui stat asupra celorlalte"[11]. „Fără îndoială, Comunitatea Europeană *exercită o putere de atracție*

[9] John Hartley, art. *Multiculturalism*, în *Concepte fundamentale...*, p. 218–219.

[10] Marc Nouschi, *Mic Atlas istoric al secolului XX*, Iași, Polirom, 2002, p. 177.

[11] *Ibidem*. Integrarea euroatlantică și Europa euroregiunilor vizează o monedă comună, o piață comună, o apărare comună, o ideologie comună – *social-democrația*, o voință comună, un parlament comun, o limbă comună, idealuri comune, o cultură comună, o istorie comună, tradiții comune. Toate acestea nu înseamnă oare o singură direcție de evoluție, o standardizare a civilizației umane sau, poate, o diversitate în unitate? Va fi oare posibilă găsirea unor canale de comunicare culturale, bazate pe interculturalitate, plurivalente și lipsite de specificul etnic și lingvistic, care să facă abstracție de trecutul violent și prezentul puternic ideologizat și religios cu tendințe naționaliste, demersuri capabile să dirijeze într-o singură direcție conștiința și evoluția umanității? Mecanismele globalizării funcționează așadar, ca un uriaș dispozitiv astronomic, pus în funcțiune dintr-un singur pol de decizie, folosind principiul roților dințate și al transmisiei multiple, care pune în mișcare, într-o singură direcție, întregul sistem solar abstractizat prin planimetrie, pe orbite fixe dinainte calculate, fără nicio eroare. Se va putea ajunge în viitor la constituirea unei conștiințe și a unei memorii comune, a unei culturi și religii comune, a unui nivel economic de dezvoltare comun?

Strategia debuta cu înființarea unui organism internațional suprastatal, ONU, și oferirea unei protecții militare reprezentată de NATO, împotriva agresiunii comuniste, în speță sovietice, continua cu acordarea unor ajutoare financiare destinate refacerii economiilor distruse de război, planul Marshall și instituirea unei piețe economice continentale regionale, CECO, menite a asigura o bunăstare vizibilă și un sentiment de relativă siguranță. Aceste etape erau urmate de construirea unei rețele informaționale mondiale, folosind transmisia prin sateliți cu o singură limbă de comunicare, tip pânză de păianjen, menită a informa și forma opinia publică despre ororile regimurilor democrațiilor populare, având ca scop demolarea ideologiei comuniste și dispariția celui de-al doilea pol de putere URSS, restituirea democrației țărilor private de aceasta, măsuri urmate, firesc, de o remodelare economică și culturală a configurației lumii, o reconfigurare a sferelor de influență, stabilite în 1944 și 1945 la Moscova și Yalta.

https://biblioteca-digitala.ro

asupra țărilor de pe bătrânul continent, deoarece lărgirile succesive stau mărturie pentru realitatea *efectului Europa*. Uniunea Europeană este, mai întâi, *o comunitate de securitate* capabilă să pună capăt antagonismelor seculare care presau continentul. Europa comunitară este, de asemenea, un spațiu al schimburilor. Europa unită constituie la începuturile sale *un amplificator de suveranitate* pentru părțile sale componente"[12]. „Privind prospectiv noua ordine europeană, aceasta se bazează pe patru obiective. Primul obiectiv *vizează întărirea politicii externe și securitatea comună*. Al doilea obiectiv este *sporirea eficienței instituțiilor și a caracterului lor democratic*. Al treilea obiectiv este *instituirea unei cooperări intensificate* ce ar permite statelor, care vor și pot, să conducă împreună acțiuni comune sau ambițioase. Ultimul obiectiv este *dezvoltarea cooperării pentru afacerile interne și justiție*"[13].

Istoria în contextul globalizării

Astăzi, unii oameni de cultură sunt adepții demitizării istoriei și a tradiției, ai extragerii esențialului cronologic, cauzal și factual, convinși fiind că această manevră va ușura acceptarea celuilalt până ieri inamic tradițional perpetuu, ca factor cultural regional, cu o oarecare influență în istoria și tradiția propriului popor. Demitizarea istoriei înseamnă disoluția tradiției oralității și a modului cum o cultură înțelege, exprimă și își comunică ei înseși conceptele importante pentru identitatea ei. Mitul istoric reprezenta un element și o modalitate esențială de convertire a oralității în literatură istorică, cu valențe activizatoare în procesul formării națiunilor moderne și menținerii unității statelor naționale unitare pe întreg mapamondul[14]. „Națiunea este o *comunitate imaginară*, înțeleasă ca *distinctă și separată* de toate celelalte națiuni. Națiunea este adesea folosită pentru a semnifica *statul-național* – statul suveran, cu propriul lui guvern, granițe, armată, repere simbolice precum drapelul, stema, moneda națională, șeful statului, apartenența la Națiunile Unite. Dacă *teritoriul* nu definește națiunea, atunci nu o vor face nici *rasa* sau *etnia* și nici *limbajul* sau *cultura*. Cele mai multe națiuni moderne sunt într-o anumită măsură multi-rasiale, multi-lingvistice și multiculturale, chiar dacă,

[12] *Ibidem*, p. 174. Scepticii continuă să arate cu degetul noua orientare a umanității, amintindu-ne că reconstrucția unui Babel modern este efemeră, deoarece ultimul turn s-a autodezintegrat, datorită imposibilității comunicării.

[13] *Ibidem*, p. 177–178.

[14] Mitul istoric al originilor (legendele) inițial s-a bazat pe unele narațiuni, compuse anonim și a acționat la nivel inconștient, fiind ulterior cultivat printr-o adevărată literatură istorică cu rol important în formarea primelor regate europene. Dacă până astăzi, prezența mitului de tipul identitar/antropologic în istorie și etnologie se referea la nașterea unui popor și reprezenta o imagine a identitarului, asociată unor simboluri arhetipale, simboluri cu semnificație transculturală, constituind un element de coeziune culturală, o comunitate de tradiții și obiceiuri, dar și o comuniune lingvistică și religioasă, odată cu demitizarea istoriei și rescrierea ei au apărut fenomenele de clivaj identitar și cele ale disoluției statale.

https://biblioteca-digitala.ro

în politica oficială, nu se recunoaşte întotdeauna acest fapt"[15]. Pentru istoricul Fernand Braudel „Istoria este suma istoriilor posibile, o colecţie de puncte de vedere de ieri, de azi şi de mâine"[16]. Istoricul britanic Arnold Toynbee spunea: „Niciodată nu poţi înţelege un eveniment de care te ocupi fără să priveşti în urmă de-a lungul istoriei. Aşa că istoria este foarte importantă pentru scopuri prezente, iar ştiinţa istoriei este, de asemenea, foarte importantă ca disciplină de studiu şi cercetare, cât şi ca posibilitate de modelare a caracterelor noii generaţii"[17]. Încă din 1931 Paul Valéry atrăgea atenţia asupra acestor pericole, declarând: „Istoria este produsul cel mai primejdios al intelectului nostru, ea justifică orice şi nu ne învăţă absolut nimic". Dacă problema integrării Europei, Americilor şi Australiei în sistemul globalizării este pe cale de a fi rezolvată, rămân momentan în afara ecuaţiilor geopolitice Asia şi Africa. Prima, Asia, este o entitate continentală fragmentată în multiple subansambluri: Orientul Apropiat (musulman, privit ca adeptul fundamentalismului de sorginte whahhabistă), Asia de Sud centrată pe India, Extremul Orient aflat în expansiune economică şi caracterizat prin agresivitate tehnologică şi o creştere economică fulminantă, dar şi prin pretenţii geopolitice asupra regiuni. „Emergenţa asiatică se exprimă prin miracolele comerciale ale Japoniei, ale NTIA şi ale NNTIA (Japonia, Coreea de Sud, Taiwan, Hong-Kong, Singapore). Integrarea Asiei în spaţiul economic mondial şi cultural se realizează *în afara oricărei organizări regionale*. Modelul asiatic este, deci, la antipozii căii urmate de Europa. Conflictele din Kashmir, de pe fluviul Ussuri, de pe fluviile Yalu şi Tumen, frontiera sino-vietnameză, paralela 38, diferendele

---

[15] John Hartley, art. *Naţiune*, în *Concepte fundamentale*..., p. 225–226. „Există multe naţiuni care nu sunt state naţionale. Unele conţin mai multe naţiuni, alte naţiuni se află încorporate în alte state, există naţiuni fără teritoriu propriu etc.".

[16] Fernand Braudel, *Ecrits sur l'histoire*, Paris, Galimard, 1969, p. 55. Istoria contemporană, supusă şi ea procesului globalizării prin modalităţile de interpretare şi de cercetare a mecanismelor istorice implicate în schimbările rapide şi uneori radicale ale relaţiilor dintre state, este deosebit de activă, sensibilă şi complexă în încercările ei de a explica rădăcinile actualelor orientări geopolitice şi geoistorice.

Din punct de vedere ştiinţific, istoricii de azi încearcă, prin intermediul studiilor multidisciplinare, pluridisciplinare, interdisciplinare şi transdisciplinare, să supună unor analize lucide evoluţia viitoare a factorilor istorici, rădăcinile conflictelor actuale, găsirea unor rezolvări rapide şi acceptabile. În urma acestor studii de analiză, diagnoză şi prognoză se formulează concluzii privind practica politică, economică şi socială, preconizate a rescrie şi reaşeza pe alte fundamente societatea globală, precum şi implicaţiile acesteia asupra relaţiilor istorice tradiţionale bazate pe afinităţi şi interese comune, vechi de secole sau reacţiile antiintegrare motivate de trecutul istoric violent şi ireconciliabil, precum şi de evoluţia deloc îmbucurătoare a relaţiilor dintre unele state.

Pesimiştii se tem de o limitare drastică a drepturilor naturale ale oamenilor, vehiculate de la Revoluţia Franceză încoace, motivând că o societate globală nu poate fi condusă decât dintr-un singur pol de putere, prin măsuri dictatoriale, impuse de copleşitoarea sarcină pe care şi-a asumat-o. În felul acesta liberul arbitru este înlocuit de arbitraj, de dictat.

[17] Arnold Toynbee, „Magazin istoric", nr. 1/1976, p. 37. În noua ordine mondială, istoria trebuie să facă faţă unor provocări majore prin încercarea respectării adevărului istoric, neideologizarea sau politizarea conţinuturilor, încercând în acelaşi timp să explice evoluţia evenimentelor istorice ca fiind lăuntric legate de succesiunea schimbărilor geoplitice şi istorice din ultimii cincizeci de ani.

https://biblioteca-digitala.ro

maritime: strâmtoarea Taiwan, insulele Diaoyu-Senkaku, Paracelsus și Spratley, Kurile, toate acestea reprezentând încă focare latente de conflict"[18]. „În ceea ce privește Africa, din perspectiva Occidentului se poate vorbi de Africa ambiguă; Africa prost demarată, epitete care alimentează *afro-pesimismul*, conducând, din motive economice, la o izolare a continentului, singura excepție fiind Africa de Sud. A treia insulă după abolirea *apartheid*-ului are o șansă unică de a se integra în marea familie economică mondială, dacă va ști cum să-și folosească resursele și avantajul tehnologic de care dispune"[19].

„Satul global" – o realitate

De la Lenin, care vede în radio *un ziar fără hârtie și fără frontiere*, la Ted Turner, fondatorul, în 1980, al CNN (Cable News Network), ce transformă televiziunea „tuturor" într-un soi de regie a evenimentelor mondiale, continuitatea este totală. În secolul XX, *timpul real* triumfă în transmiterea informațiilor, grație progreselor spectaculoase ale mijloacelor de comunicare: *mass-media radiofonice, vizuale* și, apoi, *audiovizuale* supun lumea unei anamorfoze structurale și facilitează *eludarea statului, a teritoriului și frontierei sale*[20]. În 1989–1990,

[18] Marc Noushi, *op. cit.*, p. 180–182. În pofida progreselor economice ale Asiei, numeroase sunt problemele de sorginte politică, istorică și religioasă care frânează drumul său spre integrarea în satul global. Prima problemă este supraînarmarea convențională și nucleară, urmată de excesele naționalismului, decalajele dintre dezvoltarea economică și creșterea explozivă a populației.

[19] *Ibidem*, p. 187. „Problemele africane au rădăcini politice, regionale și religioase vechi, adâncite de etapa colonialismului și agravate de etapele decolonizării. În Africa își dau întâlnire foametea (regiunea Sahelului), epidemiile (Sida), efectele dezastruoase ale războaielor între state sau războaiele civile (regiunea Marilor lacuri), războaiele dintre clanuri (Somalia) și multe alte conflicte. Africa este împărțită în trei mari insule: Africa albă, arabă și musulmană, Africa neagră și Africa Australă. Prima insulă se confruntă cu eșecurile partitocrației și al integrismului musulman, a doua insulă se confruntă cu planurile de ajustare structurală dictate de FNI și nevoile sociale ale populațiilor foarte tinere în continuă creștere, probleme suficient de serioase.

În timpul scurtului secol XX, *comunicarea este la început un amplificator al suveranității statatale și un mijloc întrebuințat de lideri politici*: Lenin, Hitler, Roosevelt etc. care recurg la radio pentru a se adresa direct concetățenilor lor, pentru a însufleți mulțimea și a-și întări imaginea. Mass-media reprezintă, de asemenea, un instrument de destabilizare a adversarului în vreme de război: apelul generalului de Gaulle la 18 iulie 1940 n-ar fi avut niciodată acea extensiune simbolică fără BBC. Departe de a înceta în 1945, *războiul undelor* se intensifică datorită bipolarizării taberelor și înfruntării ideologice: posturilor *Europa Liberă* și *Vocea Americii* le răspund emițătoarele sovietice și cele ale țărilor prietene ce denunță imperialismul american".

[20] *Ibidem*, p. 170. În timpul scurtului secol XX, *comunicarea este la început un amplificator al suveranității statatale și un mijloc întrebuințat de lideri politici*: Lenin, Hitler, Roosevelt etc. care recurg la radio pentru a se adresa direct concetățenilor lor, pentru a însufleți mulțimea și a-și întări imaginea. Mass-media reprezintă, de asemenea, un instrument de destabilizare a adversarului în vreme de război: apelul generalului de Gaulle la 18 iulie 1940 n-ar fi avut niciodată acea extensiune simbolică fără BBC. Departe de a înceta în 1945, *războiul undelor* se intensifică datorită bipolarizării taberelor și înfruntării ideologice: posturilor *Europa Liberă* și *Vocea Americii* le răspund emițătoarele sovietice și cele ale țărilor prietene ce denunță imperialismul american".

https://biblioteca-digitala.ro

mijloacele de comunicare în masă sunt mai mult ca oricând actorii revoluţiilor ce pun capăt parantezei socialiste în Europa: înaintea reunificării celor două Germanii, toţi locuitorii din RFG şi RDG s-au adunat în faţa televizoarelor care difuzau programe din Vest. În România, revoluţia anticomunistă din 1989 a fost transmisă în direct, informând şi dezinformând în acelaşi timp opinia publică[21]. Globalizarea înseamnă creşterea şi accelerarea reţetelor economice şi culturale care operează la scară şi pe bază mondială. Experienţa culturală a globalizării şi amestecul culturilor lumii care rezultă de aici pot fi văzute ca un aspect grăitor al **epocii postmoderne**[22]. Dezvoltările rapide şi contradicţiile dintre acestea şi alte procese transnaţionale şi impactul lor asupra diverselor forme de existenţă culturală şi socială au furnizat un subiect continuu şi urgent de dezbateri şi cercetări[23].

Paradoxurile contemporane ale comunicării şi rolul lor în procesul globalizării

„Deşi dependente de resurse publicitare şi supuse dictaturii audiometrului, *reţelele multimedia folosesc în avantajul lor intensa dereglementare* dorită de puterile publice de la începutul anilor 80. *Câteva monopoluri domină în zilele noastre satul global:* grupul lui Rupert Murdoch, compania Disney, Microsoft, Hachette controlează adevărate imperii difuzând *o cultură mondială hegemonică*"[24]. La sfârşit de secol XX şi început de secol XXI, statele mai au mijloace pentru a schimba anumite logici ultraliberale şi *pentru a redefini raportul dintre cetăţean,*

---

[21] *Ibidem*, p. 170.

[22] Tim O'Sullivan, art. *Globalizare*, în *Concepte fundamentale...*, p. 156–157. „Globalizarea este strâns legată de dezbaterile despre *cultura mondială* şi apare, în calitate de concept critic, la sfârşitul anilor '80. Termenul se referă la acel întreg complex de fluxuri şi procese care depăşesc, din ce în ce mai mult, graniţele naţionale, în ultimele două decenii. Creşterea *culturii globale* a rezultat din schimbările şi dezvoltările majore pe pieţele şi în corporaţiile multinaţionale, în tehnologiile de comunicaţii şi media, şi în sistemele mondiale de *producţie* şi *consum*. Din acest punct de vedere, ultimele decenii al secolului XX au văzut schimbări semnificative în ceea ce priveşte influenţa structurilor culturilor naţionale şi ale structurilor economice, iar graniţele istorice au trebuit să se confrunte, din ce în ce mai mult, cu realităţile integrării internaţionale şi globale. Rezultatul procesului a fost un nou spaţiu cultural distinct - cel global – care acţionează atât în sensul erodării, cât şi în sensul destabilizării vechilor forme consacrate ale culturilor şi identităţilor naţionale. Ele sunt înlocuite, se sugerează, de o dimensiune globală-locală; zilnic, culturi localizate sunt saturate, cel mai adesea, cu referinţe la cea globală. Esenţială, pentru acest proces, a fost apariţia tehnologiilor comunicării şi a reţelelor mediatice care permit forme internaţionale de schimb, călătorii şi interacţiuni mai rapide, mai extensive şi mai interdependente".

[23] *Ibidem*. În viziune ultraliberală se preconizează ca *piaţa economică mondială să înlocuiască statele naţiuni sau să le reducă la minim prerogativele*. Astăzi preşedinţii statelor dezvoltate au devenit comis voiajori şi reprezentanţi ai intereselor economice ale patronatelor din statele pe care le reprezintă.

[24] Marc Noushi, *op. cit.*, p. 170. Unii se vor felicita pentru această uniformizare facilitând schimburile între popoare şi civilizaţii până atunci separate. Însă generalitatea de imagini, adesea lipsită de sens, avântul culturii de clipuri, difuzată de pildă de reţeaua muzicală MTV, sunt purtătoare ale unui universalism reducţionist. În mod paradoxal, globalizarea alimentează replierile identitare fructificate de lideri demagogi şi extremişti: integrismul religios ca şi presiunile de ordin moral se definesc printr-un refuz zgomotos al unei modernităţi considerată perversă.

https://biblioteca-digitala.ro

domeniul politic și mijloacele de comunicare. „Rețele precum Internetul, pot fi la fel de bine atât foruri planetare, cât și instrumente ilicite ce subminează societatea"[25]. În primul rând, știrile și reportajele subscriu principiului *imparțialității*. Imparțialitatea legitimează forma politică bipartizană pe socoteala diferitelor grupuri etnice, religioase, feministe, comunitare, care tind să sfârșească prin a avea doar acces marginal. Pentru aceste grupuri, însuși faptul de a câștiga accesul are ca rezultat crearea unei reprezentări despre ele care pare să confirme în mod natural statutul lor marginal[26]. „*Atitudinea* este cea de-a doua componentă a comunicării și reprezintă o opinie, credință sau judecată de valoare care se bazează pe experiența sau pe cunoașterea comună. Atitudinile au trei componente de bază: *componenta cognitivă* (informația care se află la îndemână despre ținta atitudinii); *componenta emoțională* sau *afectivă* (reacția instinctivă la o asemenea informație) și *componenta comportamentală* (măsura în care reacționăm la ceea ce am aflat sau am simțit)"[27]. „*Codul de comunicare* reprezintă cel de-al treilea element al comunicări, reprezentând un sistem de semne guvernat de reguli (explicite sau implicite) împărtășite de membrii unei culturi. Tot la cel de-al doilea nivel de semnificare se află *codurile culturale* cu ajutorul cărora operează miturile. Acestea sunt evidente într-un text al

[25] Marc Nouschi, *op. cit.*, p. 171. În viziunea arhitecților globalizării, lumea trebuie să se supună unei legi a atracției sociale, care să fie utilizată în moduri diferite. În contextul globalizării trebuie respectat *principiul diversității*, care presupune o armonizare diferențiată între toate aspectele sociale, religioase, politice și culturale. Pentru ca globalizarea să funcționeze eficient este nevoie de indicatori socio-economici, de acces la resurse, de posesie egală de tehnologie, participare egală la exploatarea resurselor și la decizia politică, cunoașterea valorilor ecologice. Tot astăzi se constată o bâjbâială politică a statelor integrate în diferite organisme economice regionale și mondiale care oscilează între aplicarea atributelor statului autocrat și lipsa de prerogative a statelor minimale. Se pune întrebarea: Cum se poate face un echilibru global, când, în cadrul globalizării, statul mic va avea același număr de voturi cu statul mare?

[26] John Fiske, Danny Saunders, John Hartley, Tim O'Sullivan, Martin Montgomery, *op. cit.*, p. 29–30. Problema numărul unu a comunicării este *accesul la mijloacele mass-media*. Cererile de acces se bazează pe *teoria reflectării* în mass-media a pluralității diferitelor grupuri, politici sau stiluri de viață, care pot fi identificate în viața socială, în afara sistemului mass-media. Multe grupuri susțin că accesul lor la mijloacele mass-media este blocat, de aici rezultând că ele se află în imposibilitatea de a-și exprima punctele de vedere în fața publicului. Se presupune adesea că acest blocaj este cauzat de o conspirație, mai mult sau mai puțin deliberată a mass-media, în scopul excluderii lor.

Dar, chiar și atunci când își câștigă accesul, *grupurile minoritare* sunt de multe ori dezamăgite de acoperirea primită. Ceea ce spun este mediat de profesioniști, iar relația dintre ce spun și ceea ce este difuzat depinde de statutul profesional sau reprezentativ al acestora.

Medierea profesională merge mai departe, extinzându-se asupra mesajului. Când un crainic citează spusele cuiva sau când un reporter pune o întrebare unui intervievat, propozițiile acestuia din urmă devin un element care este subordonat fluxului *narativ* și codurilor *vizuale* ale materialului respectiv, luat ca întreg. Prin simpla accesare a cuiva, *discursul* instituțional este capabil să proclame autenticitatea și credibilitatea sa ca instituție.

Satul global, termen pus în circulație de Marshall McLuhan, în lucrarea *Galaxia Gutemberg*, apărută în 1962, notifica o posibilă evoluție „Pe corabia Pământ sau în teatrul global, publicul și echipajul devin mai degrabă actori, producători decât consumatori".

[27] Danny Saunders, art. *Atitudine*, în *Concepte fundamentale*..., p. 45. Studierea atitudinilor este deosebit de importantă în analiza stereotipurilor, a prejudecăților și persuasiunilor. Prin atitudine și discurs ne arătăm și ne exprimăm părerile față de ceilalți.

https://biblioteca-digitala.ro

unei culturi date, dar se pot găsi şi în felul în care conceptualizăm şi ne înţelegem propria noastră lume socială"[28]. Tot astăzi se vorbeşte despre *dereglementarea comunicaţiilor*, marcată de un reflux al monopolului statal şi se traduce printr-un proces de hipertrofiere a reglementărilor ce fixează obligaţiile fiecărui operator[29]. Creându-se aceste reţele, care reprezintă extensii tentaculare informaţionale, dincolo de cadrul statului naţional, devenind mondiale, eludând astfel, cel puţin parţial, controlul sau acţiunea mediatoare a statelor[30].

[28] John Fiske, art. *Cod*, în *Concepte fundamentale*..., p. 68–69. Există două niveluri de codificare, unul primar reprezentat de coduri (binare, analogice), numite coduri de *semnificare*, şi unul secundar reprezentat de codurile estetice (intersubiective şi bazate pe convenţii).

[29] RAMSES Rapport, p. 137. „Se vehiculează concepte ca *interactivitate* cu trei niveluri (zapping, video, searching) într-o reţea *telematică* (combinaţia între telecomunicaţii şi informatică), neologism creat în 1978 de Simon Nora, prin *Numerizare*: în reţeaua numerică textul, cuvântul, imaginile şi datele sunt adunate într-o transmisie comună şi îndrumate către punctul de destinaţie printr-un circuit comun. Astăzi se vorbeşte din ce în ce mai mult de *Magistrale informaţionale*, de nivel planetar, formate din cabluri de fibră optică, pilotate de programe soft şi folosind sateliţi-releu, capabile să conecteze în mai puţin de cinci-zece ani utilizatorii din întreaga lume".

[30] Bertrand Badier, Marie-Claude Smouts, *Le Retourment du monde, Sociologie de la scène internationale*, Paris, PFNSP&Dalloz, 1992, p. 65. Resemantizarea codurilor, informatizarea sistemelor, globalizarea reţelelor, dereglementarea informaţională, numerizarea informaţiei, telematizarea mijloacelor de comunicare şi interactivitatea comunicaţiei reprezintă căile de acces în satul global. Se pune întrebarea: Pot duce toate aceste mijloace la transformarea rapidă a societăţii umane într-o societate hipertehnologizată şi posibil biomecanicistă în gândire şi acţiune, fără atribute umane? Va duce acest progres rapid şi continuu la dispariţia tradiţiei ca sursă a păstrării identitarului?

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

VALORI ADĂUGATE ÎN APLICAREA *PAŞAPORTULUI LINGVISTIC EUROPASS* PENTRU VORBITORII DE LIMBA ROMÂNĂ DIN AFARA CADRULUI NAŢIONAL DE REFERINŢĂ

OCTAVIA COSTEA
Institutul de Ştiinţe ale Educaţiei, Bucureşti

1. Viitoarea Uniune Europeană va fi casa a 450 de milioane de europeni cu substrate etnice, culturale şi lingvistice diverse, din care vorbitorii de limba română sunt 30 de milioane. Din perspectiva integrării, din 2007, limba română va fi limbă europeană şi face parte din ***programul de mobilitate personală, profesională şi culturală EUROPASS.***

Analiza de mai jos face parte din studiul de teren pe care Institutul de Ştiinţe ale Educaţiei l-a efectuat, în perioada februarie – decembrie 2005, prin metode deliberative, descriptive şi participative. Determinările s-au făcut pe baza aplicării *Paşaportului lingvistic EUROPASS* pentru vorbitorii de limba română din afara cadrului naţional de referinţă, pe baza interviurilor structurate şi nestructurate cu profesori şi formatori din diferite ţări din Europa, din Asia şi din America. Dintre documentele necesare pentru mobilitatea EUROPASS face parte şi *Paşaportul lingvistic EUROPASS pentru vorbitorii de limba română.* Acesta este un instrument de prezentare personală şi conţine: autoevaluarea competenţelor lingvistice: înţelegerea – ascultare, citire; vorbirea; interacţiunea verbală/conversaţia şi producerea unui discurs oral; scrierea – exprimarea fluentă în scris; rezumatul experienţelor lingvistice şi interculturale; certificate şi diplome europene în domeniul lingvistic.

2. Analiza de premise ale aplicării *Paşaportului lingvistic EUROPASS* pentru vorbitorii de limba română (elevi, studenţi şi adulţi) din afara cadrului naţional de referinţă

2.1. Categoria de elevi

2.1.1. Rezultate legate de structură. Caracteristici de spaţialitate: statutul limbii române este *vernacular*, mai ales, în Europa, dar şi în alte zone ale planetei (spaţiul euroasiatic, sud-american etc.) şi *literar* (principalul motor de învăţare a limbii române este lectura); folosirea limbii române *depăşeşte spaţiul naţional de*

Anuar IEF, serie nouă, tom. 17, 2006, Bucureşti, p. 275–283

https://biblioteca-digitala.ro

referință: limba română este cultivată, în special, în mediul *endosistemic* (familie, etnie sau comunitate din țările vecine sau din alte părți ale Europei și ale lumii), mai puțin în mediul *mezosistemic* (structuri formale insuficiente de reidentitate în Bulgaria, în Ucraina etc.), în mediul *exosistemic* insuficient structurat (Republica Moldova), în mediul *metasistemic* (schimburi bilaterale și internaționale, stagii lingvistice periodice, învățare mediatică și la distanță). În plan cognitiv și afectiv, limba română este colportoare de cunoaștere și de creativitate la nivel personal, de comunicare și de transmitere la nivel social, de identificare și de proiectare la nivel cultural (mai ales, în spațiul european, prin validarea mobilității profesionale EUROPASS, prin mobilitatea personală și de servicii lingvistice).

Efectele de învățare: majoritatea respondenților tineri au un *potențial multilingv – în medie, 3 limbi* – în relație cu țara de origine și cu limba maternă și aparțin spațiului european; se detașează ușor, cu media de 2,5, țările din afara spațiului european; perspectiva de creștere a acestui potențial lingvistic este în corelație cu politicile de mobilitate profesională, personală prin piețele de capital și de servicii. *Distanțele dintre reprezentările formatorilor și ale utilizatorilor:* distanțele sunt de potențial lingvistic, categoria juvenilă are un apetit lingvistic mai mare decât categoria adultă de formatori; categoria juvenilă are o orientare mai pragmatică și mai directă, relaționează *Pașaportul lingvistic EUROPASS* de planul de carieră, de militarea pentru identitate culturală în Europa; categoria formatorilor accentuează conținuturile formării, problemele politice legate de pre-aderare și de integrare.

2.1.2. Rezultate legate de produs: facilitează esențializarea cunoștințelor și învățarea lingvistică pentru mult timp; facilitează activarea cunoștințelor lingvistice, cultivând și formând conștiința lingvistică, interculturală și participativă ca valoare universală; revitalizează valori colective asociate învățării lingvistice și generează circuite culturale europene și internaționale ca valori participative la umanitate. *Contextualizarea în EUROPASS* este de tip integrativ-profesional, de tip personal, de tip cultural proiectiv și de identificare.

2.1.3. Rezultate legate de funcții. Impactul *Pașaportului lingvistic EUROPASS* pentru vorbitorii de limba română este văzut în *ipostază reală* și în *ipostaza virtuală* (pașaportul se poate aplica cu condiția îndeplinirii condiției de accesibilitate în spațiul european). *Obstacole*: rațiuni politice de separare a granițelor europene de cele non-europene, lipsa de informare și de mediatizare a *Pașaportului;* opacizarea interesului pentru limba română prin utilizarea limbilor de circulație internațională, lipsa construcției și a implicării capacităților instituționale pentru implementare, insuficiența potențialului prezent de formare inițială, de formare continuă și de schimburi bilaterale, conservatorismul metodologic privind predarea/învățarea/evaluarea limbii române, abordarea metodelor și a tehnicilor învechite de școală alolingvă (lectură/traducere).

https://biblioteca-digitala.ro

Mediile favorabile învăţării juvenile a limbii române sunt, ierarhic, *contextul mediatic, şcoala, familia, iniţiativele personale.* Mediile de învăţare pentru elevi se grupează în două arii: aria 1 este puternic sinergizată şi este formată din A ↔ D; B ↔ E; C↔ F; H ↔ G; aria 2 este formată numai din I care este non-sistemic.

Funcţiile pedagogice: nivelurile de cunoaştere a limbii române sunt pertinente la nivelul lecturii, potenţarea lingvistică se realizează, în principal, prin lectură; *competenţele de ascultare şi de vorbire sunt corelate pozitiv*, se situează, mai ales, în mediul endosistemic al învăţării (familial, cotidian, nonformal etc.). *Efecte, motivaţii şi învăţare*: *nucleul motivaţional al învăţării juvenile a limbii române este constituit din lectură – vorbire – ascultare; competenţele* de *interacţiune* şi de *scriere* sunt corelate şi se situează, mai ales, în mediul mezosistemic / exosistemic (şcoală – acolo unde şi cum este) sau metasistemic al învăţării (ocazional, schimburi bilaterale, academice, internaţionale etc.).

Funcţii autoreferenţiale: sistemele formale cărora le aparţin vorbitorii de limba română nu au practica autoevaluării: 72% dintre respondenţi nu şi-au definit nivelul de cunoaştere a limbii române. *Funcţiile individuale*: învăţarea juvenilă are, pertinent exprimate, *mărcile individuale livreşti şi orale*. Ca atare, putem genera ideea că potenţialul lingvistic de integrare în EUROPASS este atât personal endosistemic, cât şi metasistemic; utilizatorii tineri leagă învăţarea limbii române de planurile de carieră.

Funcţiile culturale sunt *de identificare* şi *de proiectare*. *Funcţiile sociale* sunt *de comunicare şi de transmitere*. *Nevoile de formare:* infrastructură şi conţinuturi adecvate pentru învăţarea limbii, materiale-suport, alte resurse materiale şi didactice pentru formare compatibile în Europa; formarea formatorilor; sensibilizare publică pentru învăţarea limbii române; crearea de oportunităţi de învăţare a limbii române prin schimburi culturale interetnice, regionale, bilaterale; activităţi nonformale regionale comune.

2.1.4. Rezultate legate de nevoi organizaţionale: seturile cu potenţial de învăţare pentru diagrama de agregare şi de relaţii de fuziune sunt *iniţiativele personale şi familia*; *familia şi şcoala* – cote complete în diagrama de agregare, cote mai mici în relaţii de fuziune, pe palierul de competenţe de interacţiune; *şcoala şi contextul mediatic* – cote complete în diagrama de agregare; în relaţiile de fuziune, cote complete pe celelalte paliere, cote mai mici pe palierul competenţelor pentru lectură.

2.1.5. Fezabilitatea se leagă de sensibilizarea publică, de campania de branding a limbii române, de condiţiile de informare privind folosirea *Paşaportului* în contextul politicilor de integrare europeană, de corelarea situaţiei reale a vorbitorilor de limba română (politică şi economică). De asemenea, la acestea se adaugă factorii de *fiabilitate a instrumentului* şi *potenţialul de consiliere lingvistică* de pe lângă centrele culturale / necesitatea existenţei centrelor de învăţare a limbilor străine.

https://biblioteca-digitala.ro

2.1.6. Valori adăugate: circulația limbii române, la nivel de elevi, este *vernaculară și literară*; limba română este cultivată, în special, în mediul *endosistemic*, mai puțin în mediul *mezosistemic*, mediul *exosistemic* este insuficient structurat (Republica Moldova), în mediul *metasistemic*; majoritatea respondenților tineri au un *potențial multilingv* – în medie de 3 limbi – în relație cu țara de origine și cu limba maternă și aparțin spațiului european; se detașează ușor, cu valori sensibil apropiate, cu media de 2,5, țările din afara spațiului european; perspectiva de creștere a acestui potențial lingvistic este *în corelație cu politicile de mobilitate profesională, personală, de capital și de servicii;* nucleul motivațional al învățării juvenile a limbii române este constituit din *lectură – vorbire – ascultare*; promovarea învățării integrate a conținuturilor civice și a limbilor.

2.2. Categoria de studenți

2.2.1. Rezultate legate de structură. Caracteristici de spațialitate: statutul limbii române este *literar-livresc* (principalele motoare de învățare corelată a limbii române, desemnate de utilizatori și de formatori, sunt lectura, apoi, scrierea); folosirea limbii române *depășește spațiul național de referință*: limba română este cultivată, în special, în mediul *metasistemic* (universități, centre lingvistice); în plan cognitiv și afectiv, limba română este colportoare de cunoaștere și de creativitate aplicată la nivel personal, de transmitere la nivel economic și de construcție a carierei, de proiectare la nivel cultural (mai ales, în spațiul european, prin validarea mobilității de persoane, a mobilității academice și a mobilității profesionale EUROPASS). *Factorii de vârstă* nu diferențiază sistemele educaționale diferite din care provin vorbitorii din această categorie, *invarianta de referință este limba standard,* colportată, în special, prin medii de învățare și schimburi culturale. *Efecte de învățare:* majoritatea respondenților au un *potențial multilingv mare – media de 3,75*, mai mare decât al celorlalte categorii, elevi și adulți, dar analiza scoate în evidență practicarea academică a stilului alolingv, prin traducere, care prejudiciază învățarea interactivă; perspectiva este de creștere a acestui potențial lingvistic este în corelație cu politicile de mobilitate academică, profesională, de capital și de deschidere culturală. *Distanțele dintre reprezentările formatorilor și ale utilizatorilor:* categoria de studenți are o orientare culturală europeană și de construcție a carierei; categoria formatorilor accentuează calitatea conținuturilor formării, problemele legate de capacitatea financiară și funcțională, ca și mobilitatea sau operaționalizarea în rețea a serviciilor lingvistice; în concluzie, studenții și formatorii au în comun promovarea de valori lingvistice și culturale naționale și regionale într-un sistem comun de recunoaștere.

2.2.2. Rezultate legate de produs: promovează multilingvismul individual și societal; promovează lingvismul național și regional; revitalizează valori colective *asociate învățării lingvistice și generează circuite culturale europene și*

https://biblioteca-digitala.ro

internaţionale ca valori participative la umanitate. Contextualizarea în EUROPASS este de tip personal *şi* de tip cultural proiectiv.

2.2.3. Rezultate legate de funcţii. Impactul *Paşaportului lingvistic EUROPASS* pentru vorbitorii de limba română este văzut în două ipostaze – *reală şi obstacolele* în aplicarea acestuia. *Ipostaza reală* – în evaluarea continuă prin realizarea de baterii de teste, în activităţi curente de învăţare, integrat în evaluarea globală, în stagii de pregătire, în procesul de post-mobilitate academică în România. *Obstacolele* identificate sunt: neoficializarea integrării României în UE, lipsa cunoaşterii specificului contextului cultural şi stereotipurile de necunoaştere, graniţe de mentalitate şi de reminiscenţe ideologice.

Mediile de învăţare sunt definite de către studenţi, parţial, în formularul completat, dar şi de către profesori şi formatori în interviurile (structurate) din acest subcapitol; ratting-urile obţinute pun în evidenţă mediile favorabile învăţării academice a limbii române pe care le evidenţiem, la valorile respective, ca fiind foarte joase: *iniţiativele personale, centre speciale (lingvistice, lectorate etc.), context mediatic*; toate mediile sunt dispersate şi în variaţie liberă: toate pot avea potenţial de intersectare, cu condiţia schimbării stilului academic rigid alolingv de predare/învăţare/evaluare.

Funcţii pedagogice: nivelurile de cunoaştere a limbii române sunt scăzute, competenţa de lectură este prioritară (între A2 şi B1), tinde să se asocieze cu nivelul de scriere (A2) – aceasta dovedeşte existenţa stilului academic alolingv reductiv la citire – traducere – scriere, pe care multe universităţi europene, din păcate, îl impun şi îl mai practică în învăţarea unei limbi străine; competenţele de ascultare şi de vorbire sunt corelate pozitiv, se potenţează reciproc, dar nu au un debuşeu practic al interacţiunii – are ratele cele mai joase (aproape minime, A1). *Efecte, motivaţii şi învăţare*: identificăm *două nuclee motivaţionale ale învăţării academice a limbii române pe palierul de lectură – scriere şi de ascultare – vorbire.*

Funcţii autoreferenţiale: toţi respondenţii şi-au definit nivelul de cunoaştere a limbii române – aceştia au practica academică a autoevaluării şi un potenţial critic crescut. *Funcţii individuale*: învăţarea academică are mai mult mărci livreşti care ţin de dezvoltarea personală; competenţele de interacţiune sunt cele mai îndepărtate, oricum, au valori foarte joase; utilizatorii studenţi leagă învăţarea limbii române de mobilitatea profesională şi academică.

Funcţiile culturale sunt *de proiectare. Funcţiile sociale* sunt *de comunicare şi de transmitere. Nevoile de formare* identificate: nevoia de materiale suport şi de schimburi academice şi culturale.

2.2.4. Rezultate legate de nevoi organizaţionale. Seturile cu potenţial de învăţare pentru diagrama de agregare şi de relaţii de fuziune sunt: iniţiative personale şi centre speciale (lingvistice, lectorate etc.) – are cote complete în diagrama de agregare şi de relaţii de fuziune, pe toate palierele de competenţe;

https://biblioteca-digitala.ro

centre speciale (lingvistice, lectorate etc.) şi contexte mediatice, care au cote complete în diagrama de agregare şi de relaţii de fuziune, pe toate palierele de competenţe.

2.2.5. Rezultatele legate de fezabilitate scot în evidenţă *condiţiile, fiabilitatea instrumentului şi necesitatea consilierii lingvistice* pe lângă centrele culturale.

2.2.6. Valori adăugate: circulaţia limbii române, la nivel de studenţii este literar-livrescă; limba română este cultivată, în special, în mediul metasistemic; categoria de studenţi are *un potenţial multilingv mare-media de 3,75*; perspectiva de creştere a acestui potenţial lingvistic este în corelaţie cu politicile de mobilitate academică, profesională, de capital şi de deschidere culturală; oportunitatea de a dezvolta conţinuturi lingvistice în centre multilingvistice şi operaţionale în reţea; nucleele motivaţionale ale învăţării academice a limbii române sunt pe palierul de *lectură – scriere* şi de *ascultare – vorbire. Paşaportul* colportează valori personale critice, valori naţionale şi regionale, de participare la valorile universale.

2.3. Categoria de adulţi

2.3.1. Rezultate legate de structură. Caracteristici de spaţialitate: statutul limbii române este *literar-livresc* (principalele motoare de învăţare corelată a limbii române, desemnate de utilizatori şi de formatori, sunt *lectura şi vorbirea*) şi *vernacular*, mai ales, în Europa (spaţiul transfrontalier şi vecin); folosirea limbii române *depăşeşte spaţiul naţional de referinţă*: limba română este cultivată, în special, în mediul *metasistemic* (medii multinaţionale profesionale şi economice, centre politice pentru refugiaţi, academice şi de construcţie a carierei), mai puţin în mediul *mezosistemic* (structuri formale insuficiente de reidentitate în Bulgaria, în Ucraina etc.), în mediul *exosistemic* insuficient structurat (Republica Moldova); în plan cognitiv şi afectiv, limba română este colportoare de cunoaştere, de formare şi de creativitate aplicată la nivel personal, mai mult, de comunicare şi de transmitere la nivel social şi economic, de proiectare şi de identificare la nivel cultural (mai ales, în spaţiul european, *prin validarea mobilităţii de persoane, a mobilităţii de capital şi a mobilităţii profesionale EUROPASS). Factorii de vârstă* nu diferenţiază sistemele educaţionale diferite din care provin vorbitorii din această categorie adultă, *invarianta de referinţă este limba standard,* colportată, în special, prin medii de învăţare şi prin schimburi economice, profesionale şi culturale;

Efecte de învăţare: potenţialul adulţilor este bilingv – în medie de 2,56 limbi – în relaţie cu ţara de origine şi cu limba maternă şi aparţin spaţiului european; perspectiva de creştere a acestui potenţial lingvistic este în corelaţie cu politicile de mobilitate profesională, personală, de capital şi de servicii. *Distanţe dintre reprezentările formatorilor şi ale utilizatorilor:* categoria adultă relaţionează

https://biblioteca-digitala.ro

Paşaportul lingvistic EUROPASS de mobilitatea personală, profesională şi de capital, comparativ cu formatorii care accentuează calitatea şi mobilitatea serviciilor lingvistice.

2.3.2. Rezultate legate de produs. Relaţii între corpul comun al *Paşaportului lingvistic EUROPASS* pentru vorbitorii de limba română şi variaţiile naţionale/instituţionale: învăţarea lingvistică potenţează motivaţia socială în procesul de incluziune socială şi este corelată cu oportunităţile din sistemul de educaţie a adulţilor, de dezvoltare personală şi profesională. *Contextualizarea în EUROPASS este de tip integrativ-profesional, de tip personal şi de tip cultural proiectiv.*

2.3.3. Rezultate legate de funcţii. Impactul *Paşaportului lingvistic EUROPASS* pentru vorbitorii de limba română este văzut în două ipostaze: ipostaza reală şi ipostaza virtuală (dezirabilă) – de integrare în evaluarea globală validată, de integrare socială. Obstacolele identificate sunt: atitudini personale, diferenţe culturale, incompatibilitatea diplomelor şi a certificatelor anterioare în sistemul de educaţie românesc, *precaritatea sensibilizării şi a diseminării Paşaportului în mediile de afaceri multinaţionale.*

Mediile favorabile învăţării adulte a limbii române sunt, ierarhic, programele de integrare socială, *iniţiativele personale, centre speciale* (*lingvistice, lectorate* etc.). Mediile de învăţare pentru adulţi se grupează în trei arii: aria 1 este puternic este formată din A ↔ B; D ↔ C ↔ F; aria 2 este formată din H, I şi G în variaţie liberă; aria 3 este formată din E, corelată cu C şi I. Mediile D ↔ C ↔ F au potenţial de învăţare cel mai mare.

Funcţii pedagogice: nivelurile de cunoaştere a limbii române sunt pertinente la nivelurile de citire şi de vorbire, la care se adaugă ascultarea, potenţarea lingvistică se realizează, în principal, prin lectură, vorbire şi ascultare; competenţele de citire şi de vorbire *sunt corelate pozitiv*, se situează, mai ales, în *mediul metasistemic* al învăţării (mediul profesional, centre lingvistice etc.);

Efecte, motivaţii şi învăţare legate de *Paşaportul lingvistic EUROPASS* pentru vorbitorii de limba română: *nucleul motivaţional al învăţării adulte a limbii române este constituit din lectură – vorbire – ascultare;* competenţele de interacţiune şi de scriere sunt corelate şi se situează, mai ales, în mediul metasistemic al învăţării (companii multinaţionale, centre politice, mobilitate profesională etc.);

Funcţii autoreferenţiale: 73% dintre respondenţi şi-au definit nivelul de cunoaştere a limbii române, deoarece maturitatea este legată de autocunoaştere, aceştia au practica experenţială a autoevaluării; nivelurile de cunoaştere a limbii române sunt pertinente şi corelate la nivelul lecturii şi al vorbirii (între B2 şi C1) – aceasta dovedeşte existenţa factorului de motivaţie expresivă şi pragmatică, ca şi a factorului de dezvoltare personală, corelate cu mobilitatea profesională şi cu cetăţenia europeană.

https://biblioteca-digitala.ro

Funcţii individuale: învăţarea adultă are mai mult *mărci orale şi expresiv pragmatice*; competenţele de *interacţiune şi de scriere* sunt mai îndepărtate de media performativă anterioară, se situează, mai ales, în mediul metasistemic al învăţării; utilizatorii adulţi leagă învăţarea limbii române de mobiltatea profesională.

Funcţiile culturale sunt *de proiectare*, realizate în procesul de mobilitate profesională. *Paşaportul EUROPASS pentru limba română* este oportunitate motivantă. *Funcţiile sociale sunt de comunicare şi de transmitere. Nevole de formare:* nevoia de materiale suport, conţinuturi funcţionale bazate pe vocabular şi pe gramatică.

2.3.4. Rezultate legate de nevoi organizaţionale. Seturile cu potenţial de învăţare pentru diagrama de agregare şi de relaţii de fuziune sunt: iniţative personale şi centre speciale (lingvistice, lectorate etc.), care au cote complete în diagrama de agregare şi de relaţii de fuziune, pe toate palierele de competenţe; centre speciale (lingvistice, lectorate etc.) şi medii profesionale şi economice care au cote complete în diagrama de agregare, cote de fuziune minimale.

2.3.5. Rezultate legate de fezabilitate. Condiţiile de fezabilitate propuse de participanţi sunt: *sensibilizare şi accesare, materiale suport; coroborarea altor programe pentru certificare şi validare.*

2.3.6. Valori adăugate: circulaţia limbii române, la nivel de adulţi, este literară, în special, şi vernaculară; limba română este cultivată, în special, în mediul metasistemic, mai puţin, în medii exosistemice, mezosistemice şi endosistemice insuficient structurate; majoritatea respondenţilor adulţi au *un potenţial bilingv – în medie de 2,56 limbi* – în relaţie cu ţara de origine şi cu limba maternă şi aparţin spaţiului european; perspectiva este de creştere a acestui potenţial lingvistic, este în corelaţie cu politicile de mobilitate profesională, personală, de capital şi de servicii; nucleul motivaţional al învăţării adulte a limbii române este constituit din lectură – vorbire – ascultare; activităţile culturale care implică muzica, literatura şi artele teatrale, loisir-ul, înfrăţirea localităţilor în spaţiul european, schimburile şi serviciile voluntare sunt profitabile pentru cultivarea conştiinţei alter-lingvistice şi interculturale; oportunitatea de dezvolta conţinuturi lingvistice la distanţă pentru persoane cu nevoi speciale (casnice, şomeri, persoane cu dizabilităţi, persoane de generaţia a treia). *Paşaportul lingvistic EUROPASS* colportează valori de comunicare şi de transmitere intergeneraţii.

3. În concluzie, putem afirma că limba română are ***un potenţial european pertinent şi trebuie să fie recunoscută ca limbă regională:*** limba română este vernaculară şi literară; pe termen mediu şi lung, limba română este contextualizată multilingvistic – cu medie peste 3 limbi ştiute de vorbitori săi; este cultivată atât în toate mediile sistemice naţionale, cât şi în mediile endosistemice, mezosistemice,

https://biblioteca-digitala.ro

exosistemice şi metasistemice din afara cadrului naţional de referinţă din Europa şi din lume.

Responsabilitatea primară pentru ***o nouă politică lingvistică societală şi regională, în Europa şi în lume*** aparţine statului român şi este istoric legată de integrarea europeană.

Romanian Language among European Languages within the EUROPASS Framework

(Abstract)

Our work offers a study on Romanian language among European languages within the EUROPASS framework. Our conclusion is that the Romanian language has all stakes **to be recognized as a regional language**. And that is the historical task of our government to do within the European integration process.

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

ASPECTE MULTICULTURALE ALE REPREZENTĂRILOR PROFESIONALE ÎN ÎNTREPRINDERILE MULTINAȚIONALE

GABRIEL STOICIU
Centrul de Cercetări Antropologice „Francisc I. Rainer", București

Așa cum au arătat Geert Hofstede și Philippe d'Iribarne în lucrările lor, diferențele culturale între salariații unei întreprinderi multinaționale induc adeseori neajunsuri activităților administrative și productive ale acesteia. Cercetarea pe care o propunem analizează reprezentările asupra condițiilor de muncă în contextul accelerării globalizării și a fost realizată prin interviuri cu salariații unor multinaționale cu situri în Franța, mai precis în zona orașului Grenoble.

Franța se confruntă cu frecvente manifestații antiglobalizare datorate mai ales de-localizării fabricilor în favoarea unor țări cu salarii, taxe și costuri de producție mai mici. Obiectivul principal al cercetării este de a prezenta modul în care angajatul unei multinaționale își percepe cariera și poziția socială în raport cu adaptarea propriilor obiceiuri de muncă la stiluri manageriale și tehnologii provenite din alte spații culturale. Principala ipoteză este că astfel de situații pot induce un sentiment crescut de nesiguranță a postului, inacceptabil pentru anumite persoane chiar dacă aceste măsuri ar aduce o îmbunătățire a condițiilor de muncă, inclusiv salariale.

Analiza condițiilor de lucru într-o multinațională atinge mai multe dimensiuni și variabile sociale, cum ar fi ***interacțiunile*** dintre culturi, ***rezistența*** la inovație, ***autoritatea*** statului, ***influența*** sindicatelor, ***prestigiul*** conferit de firma și locul în cadrul acesteia, ***presiunea*** organizațională, ***autonomia*** decizională, integrarea în cultura specifică întreprinderii.

Rezultatele cercetării relevă multe asemănări cu situații din România, atingând atât condiția muncitorilor într-o firmă de proveniență străină și/sau cu manageri străini, cât și pe cea a muncitorilor imigranți, aflați într-un număr însemnat în Franța.

Principalul obiectiv al cercetării noastre a fost acela de a evidenția și analiza reprezentările subiecților în legătură cu poziția lor ca angajați într-o întreprindere multinațională în contextul particular al interacțiunilor culturale specifice acestui tip de organizație. Acest context presupune raporturi atât cu persoane având aceeași calificare și status în organizație, cât și raporturi pe verticală și, nu în ultimul rând, atitudini cu privire la tehnologii și strategii de management importate.

Anuar IEF, serie nouă, tom. 17, 2006, București, p. 285–291

https://biblioteca-digitala.ro

Am dorit să surprindem, de asemenea, şi opinii referitoare la viitorul profesional: posibilităţile de avansare în carieră şi în ierarhia întreprinderii, de îmbunătăţire a condiţiilor de muncă şi calificării sau, dimpotrivă, perspectiva pierderii locului de muncă.

Efectele deschiderii unei filiale
a unei companii multinaţionale asupra pieţei muncii în ţara de implantare:

Directe	crearea automat de locuri în unitatea propriu-zisă
Indirecte: a) macroeconomice	create de consumul angajaţilor din noua filială
b) verticale *în amonte*	la nivelul furnizorilor
c) verticale *în aval*	la nivelul clienţilor şi intermediarilor
d) *orizontale*	la nivelul întreprinderilor locale concurente sau din alt domeniu.

Pentru a surprinde diferitele aspecte pe care o temă ca aceasta le poate reuni, am desfăşurat o cercetare calitativă, folosind interviul semi-directiv, atât individual, cât şi de grup. Interviurile au avut loc la unităţile de lucru în timpul pauzei de masă şi s-au desfăşurat în bune condiţii, fără a înregistra probleme de comprehensiune. Subiecţii au fost contactaţi prin intermediul bazelor de date ale principalelor confederaţii sindicale franceze.

Subiecţii interviurilor

Grupul:

Ocupaţia	Vârsta	Întreprindere	Vechime (totală / în actuala întreprindere)	Funcţie	Sindicat
Muncitor	51 ani	Becton-Dikinson	30 ani / 25 ani, 2 ani la Schneider		CFDT
Credit-Manager	48 ani	Becton-Dikinson	26 ani / 24 ani	Şef Serviciu Financiar	CFDT
Muncitor	48 ani	Alstom	29 ani / 28 ani, 6 luni la Caterpillar		CFDT
Muncitor	48 ani	Schneider	32 ani / 25 ani		CFDT
Cadru admin.	53 ani	Schneider	38 ani / 28 ani		CFDT
Tehnician calitate	45 ani	Caterpillar	26 ani / 24 ani		CFDT
Inginer Informatician	47 ani	Schneider	25 ani / 21 ani	Şef proiect	CFDT
Inginer Tratament de semnal	24 ani	Schneider	1 an		CFDT

https://biblioteca-digitala.ro

Interviuri individuale:

Tehnician superior	47 ani	EDF	29 ani	Şef de echipă	CGT
Inginer	43 ani	ST Microelectronics	19 ani		CGT
Muncitor	53 ani	Rossignol	34 ani / 31 ani		CGT
Infografist	34 ani	Rossignol	10 ani / 1.5 ani		CGT
Tehnician laborator	54 ani	Rhodia (Rhône-Poulenc)	32 ani		CGT

PREZENTAREA DATELOR

În cele ce urmează vom prezenta, pe scurt, structura în care am ordonat răspunsurile şi cele mai semnificative opinii exprimate în interviuri.

Prestigiul conferit de firmă

Majoritatea subiecţilor consideră că faptul de a lucra într-o întreprindere multinaţională este aducător de prestigiu. Acest prestigiu este dat de către talia, produsele, organizarea activităţii (managementul), dar şi de măsurile specifice ale politicii sociale adoptate şi aplicate în întreprindere:

- *Întreprinderile multinaţionale au asupra carierei unui individ o influenţă mai degrabă pozitivă, posibilitatea de a dezvolta policompetenţa, prin tehnologie mai bună şi formare continuă.*
- *Multinaţionalele americane au o mai bună capacitate de reacţie în faţa diferitelor probleme.*
- *Există o influenţă dată de renumele internaţional, e şi o presiune mai mare şi exigenţe mai ridicate, şi aceasta dă o manieră specifică de a lucra.*
- *Moda Caterpillar a crescut sentimentul de mândrie, prestigiul salariaţilor.*
- *Influenţa pozitivă, posibilitatea de a dobândi cunoştinţe despre alte culturi.*

Aceste caracteristici care, în opinia subiecţilor, dau renumele întreprinderii multinaţionale, fac marca acesteia, sunt „spaţii de identificare ce determină sfere de apartenenţă şi de referinţă pentru indivizi", cum le denumea Sainsaulieu. Ele alătură identitatea individuală celei a întreprinderii sub cupola prestigiului afirmat în faţa angajaţilor altor întreprinderi.

Condiţiile de muncă

Toţi cei interogaţi consideră cel puţin satisfăcătoare condiţiile în care muncesc şi procesul continuu de ameliorare a acestora. Ei apreciază că schimbările importante se produc o dată la 10 ani în privinţa tehnologiei şi la 2–3 ani pentru alte condiţii (salariu, timp de muncă, ritm de producţie). Subiecţii resimt un fel de

https://biblioteca-digitala.ro

presiune organizațională pe care majoritatea lor o atribuie caracterului multinațional al întreprinderii, faptului că o schimbare într-o filială poate genera schimbări în celelalte țări de rezidență. Caracteristicile muncii într-o întreprindere multinațională, după aceştia, ar fi: dinamism, polivalență, schimbări câteodată neprevăzute ale sarcinilor, supraveghere fluctuantă din partea ierarhiei:

- *înnoire tehnologică în maximum 10 ani;*
- *alte condiții sunt flexibile, se schimbă la 2–3 ani;*
- *există un program axat pe multicompetențe ce se înnoieşte la 3 ani;*
- *se organizează la B-D formări (3–5 săptămâni);*
- *singurul lucru impredictibil este politica de personal: 2500 salariați acum 30 ani, iar astăzi doar 577.*

Condițiile de muncă sunt caracteristici obiective foarte uşor de evaluat. Acestea au făcut obiectul a nenumărate studii, articole şi lucrări. Reprezentarea acestor condiții, însă, este subiectivă. Ea dă o imagine mai clară asupra modalităților prin intermediul cărora oamenii fac diferența între companii multinaționale şi locale.

Şomaj, securitate socială

Intervenția autorității publice împotriva măsurilor de de-localizare sau disponibilizare este considerată benefică. Pe de altă parte, subiecții consideră că autoritățile n-ar trebui să intervină în strategiile de producție/vânzare ale firmelor, cu excepția cazurilor de contracte publice sau subvenții sau a transgresiunii legilor în vigoare. Salariații francezi au o atitudine prudentă în privința viitorului lor profesional pe termen mediu, 5 ani, luând în considerare în mod real posibilitatea de a se afla în şomaj la acel moment. A fi şomer poate reprezenta o tragedie, având câteodată consecințe chiar pentru supraviețuirea individului, dar cu toate acestea fenomenul e considerat obişnuit atunci când nu ia proporții de masă:

- *în cazul închiderii unității, voi căuta de lucru în altă parte, chiar şi în străinătate, a pierde statutul de salariat poate fi terifiant;*
- *depinde de situația şomajului în zonă;*
- *de 20 ani şomajul este ceva obişnuit. Azi, când intrăm într-o întreprindere, nu înseamnă că vom rămâne acolo pentru toată cariera;*
- *când s-a închis siderurgia şi minele a rezultat o noua sărăcie, de aceea a apărut RMI (VMG) ca decizie guvernamenală;*
- *autoritățile trebuie să intervină doar în cazul amenințărilor cu concedieri masive sau de-localizare sau în măsura în care statul acordă subvenții, credite, comenzi.*

Acest aspect, ca şi cel privind condițiile de muncă, vine să confirme ipotezele principale. Motivațiile economice (rentabilitatea) sunt slabe față de cele sociale

https://biblioteca-digitala.ro

(nesiguranța locului de muncă). Perfecționările interne și celelalte măsuri luate pentru a realiza recalificarea personalului reduc teama pierderii locului de muncă.

Status în întreprindere. Relații de muncă, relații cu ierarhia

Individualismul este un fenomen ce crește mai ales în Occident. Chiar dacă apreciază ca fiind bune relațiile cu toți cei cu care lucrează și dezbat în colectiv condițiile și organizarea muncii, subiecții nu consideră că au legături puternice cu colegii. Ei apreciază totodată că, în afara sindicatelor, au o libertate de expresie restrânsă și chiar influența sindicatelor este activă doar la nivel local, neavând niciun ecou la nivel multinațional. Există în întreprinderile investigate o autonomie de execuție, dar nu și decizională, în ciuda rupturii existente între direcție și restul personalului:

- *sindicatele influențează deciziile din multinațională la nivel local, dar nu și global;*
- *da, există rasism, total nemotivat;*
- *există mai mult spirit de echipă în întreprinderile locale;*
- *indicațiile dau obiectivele, dar nu și procedurile și timpul;*
- *am revenit la un fel de taylorism, de individualism (stimulat prin diferențele salariale de până la 40% între angajați cu aceeași calificare și vechime), trebuie îndeplinite sarcini mici, repetitive, dar ne putem alege maniera și ordinea;*
- *colectivul nu împiedică individualismul, există un „individualism colectiv";*
- *da, sunt dificultăți când lucrezi cu un străin, dar nu imbatabile;*
- *există un fel de cutie de sugestii numită* ***total colective management****, dar aceasta nu servește la nimic, deoarece ideile nu trebuie să depășească o anumită viziune.*

Reprezentările culturale. Stereotipurile

Diferențele culturale privind modul specific național de a se implica în muncă par evidente în reprezentările salariaților francezi și pot fi considerate drept cauze posibile de perturbări în producția și organizarea muncii într-o întreprindere multinațională (neînțelegerea, neadaptarea la exigențele centrului și/sau performanțele altor filiale):

- *Germanii – mai riguroși, organizați, rigizi; americanii – resemnați, stresați, pragmatici, adaptabili, individualiști; japonezii – truditori, trup și suflet pentru întreprindere, dedicați 24/24, onoare, calm, fidelitate; francezii – imprăștiați, improvizatori, degajați; rușii – asemănători germanilor, dar mai leneși;*

https://biblioteca-digitala.ro

- *toate stilurile de management, chiar cultural diferențiate, aplică o logică unică, cea a rentabilității;*
- *trebuie să te adaptezi culturii locale, „management à la Schneider", dar respectând un minimum de cultură locală;*
- *muncitorii nu sunt diferențiați cultural, ci social: chinezii sunt obișnuiți cu sărăcia, negrii n-au nevoie de prea multe lucruri, pentru francezi precaritatea este mai dificil de suportat;*
- *da, neînțelegerea (diferențele între culturi) pot bloca restul, opoziție puternică, refuz de a munci.*

Cercetările lui Philippe d'Iribarne și ale echipei lui ne-au inspirat să utilizăm această dimensiune. Nu putem concepe o întreprindere multinațională, ca o entitate abstractă, fără a ține cont de personalul său, care, în acest caz, reprezintă, un amestec cultural. Diferențele produc influențe. A controla aceste influențe înseamnă a asigura o bună funcționare a întreprinderii.

Concluzii

Prin această cercetare, am vrut să scoatem în evidență faptul că în momentul în care vorbim despre virtuțile globalizării piețelor și multinaționalizării produselor, există un profund decalaj între acest discurs, faptele reale și mentalități.

Este important să conectăm culturile naționale, mediul social al întreprinderilor și cultura propriu-zisă a întreprinderii. De aceea am fost preocupați în mod deosebit de condițiile de muncă, relațiile socioprofesionale și modul de a-și reprezenta șomajul.

Cultura de întreprindere este un factor important de care se ține cont în strategiile de management, dar impactul factorului național este uneori prea neglijat de conducerea generală, și aceasta poate aduce dificultăți funcționării optime a unităților de producție, fapt relatat și de subiecții studiului nostru.

Având în vedere faptul că toți subiecții dispuneau de o bună cunoaștere a temelor discutate, credem că materialul obținut poate fi util unor cercetări ulterioare în domeniu

BIBLIOGRAFIE

Castells, Manuel, *Société en réseau*, Fayard, Paris, 2001.
Dubar, Claude, *La crise des identités*, PUF, Paris, 2000.
Giddens, Anthony, *Modernity & Self Identity*, Paris, l'Harmattan, 1994.
Guillon, Roland, *Syndicats et mondialisation*, Paris et Montréal, l'Harmattan, 2000.
Hofstede, Geert, *Culture's Consequences*, London & New Delhi, SAGE, 1980
Hymer, Stephen, *The international operations of national firms: a study on foreign direct investment*, Massachussets, MIT Press, 1976.
Inkeles, Alex, *National Character – a psychosocial perspective*, New Burnswick, Transaction Publishers, 1997.

https://biblioteca-digitala.ro

d'Iribarne, Philippe, *Cultures et Mondialisation. Gérer par – delà les frontières*, Seuil, Paris, 1998.
Laval, Denis, *Mondialisation et désindustrialisation*, Paris, SELIO, [f.a.].
Mucchielli, Michel, *Multinationales et mondialisation*, Paris, Seuil, 1998.
Sansaulieu, Renaud, *Identité au travail*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1984.

Comparative Cultural Aspects of Work in Multinational Enterprises

(Abstract)

Cultural differences among salaried employees in multinational enterprises, bring important difficulties to productive and administrative activities. Geert Hofstede and Philippe d'Iribarne developed this idea in their works.

The research I propose hereby compares the perceptions of work conditions related to the speeding of globalisation process and is based on several interviews with salaried employees in French and Romanian multinational enterprises.

France is confronted with anti-globalization movements (ATAC) and de-location of factories in favour of lower wedge countries, like Romania where foreign direct investment is rejected by „old-fashioned" workers.

The main object of the research is to present the way in which an MNE employee sees his/her professional and social position and future related to the cultural adaptation of work habits to foreign managerial styles and imported technologies.

The main hypothesis is that depending on decisions and innovations brought from abroad, can give an increased sense of employment insecurity, unacceptable to some people even if it means efficiency, profit and bigger incomes.

The employment analysis in MNE-s touches several dimensions as cross-cultural interactions, resistance to innovation, educational adaptation, State's authority, unions influence, and consequently firm's prestige, organisational pressure, individualism and adjustment to corporate and business culture.

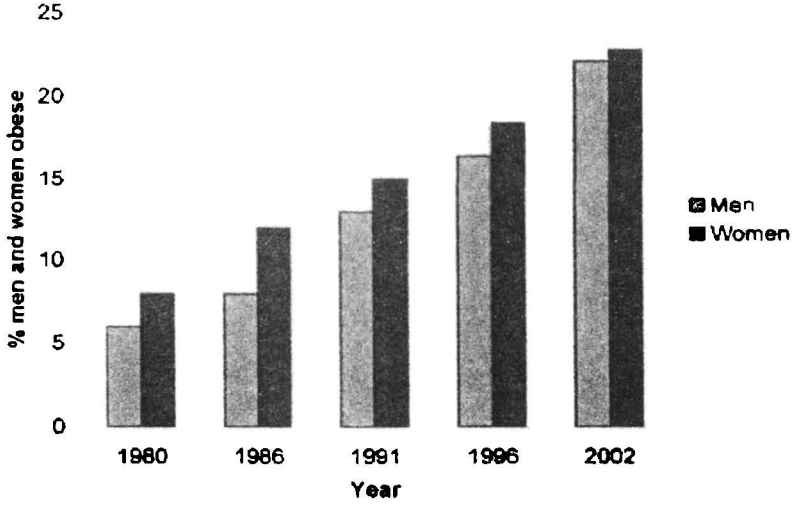
https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

OBEZITATEA – O PROBLEMĂ DE SĂNĂTATE ŞI IMAGINE DE SINE

CRISTIANA GLAVCE, NICOLETA MILICI, CRISTINA STAN, LIGIA APĂVĂLOAE
Centrul de Cercetări Antropologice „Francisc I. Rainer", Bucureşti

Omul, aparţinând regnului animal, s-a instalat destul de rapid în fruntea lanţurilor trofice din ecosisteme, fiind de departe cel mai de temut răpitor. Cu o structură anatomică gastrointestinală specifică consumului de vegetale, şi-a diversificat treptat sursele alimentare devenind omnivor; vorba chinezilor: „se mănâncă tot ce zboară, mai puţin avionul, tot ce se găseşte în apă, mai puţin submarinul, şi tot ce trăieşte pe pământ şi sub pământ, mai puţin metroul". A existat o perioadă când omul a fost canibal; această „plăcere" a dispărut, rămânând în prezent doar „canibalismul intelectual" practicat atât în structuri profesionale (colegiale), cât şi în sisteme mai largi (politice, religioase). În societatea contemporană obezitatea a devenit o problemă de sănătate publică, căpătând aspect de pandemie. În ţările dezvoltate şi în curs de dezvoltare obezitate este întâlnită în procent redus în segmentul populaţional cu nivel sociocultural ridicat; sunt atinse în procent ridicat segmentele cu nivel sociocultural mediu şi submediu.



Evoluţia obezităţii pe plan mondial (O.M.S.).

Anuar IEF, serie nouă, tom. 17, 2006, Bucureşti, p. 293–296
https://biblioteca-digitala.ro

Obezitatea (ca tulburare a metabolismului lipidic) este (incluzând suprapon-deralitatea) de departe cea mai frecventă boală metabolică. Este componentă a sd. dismetabolic, un subiect de actualitate al lumii medicale. Alături de obezitate, sindromul mai cuprinde diabet zaharat tip 2 şi hipertensiune arterială, prezenţa tuturor acestor trei componente triplând riscul de infarct miocardic acut şi accident cerebro-vascular.

Obezitatea poate fi determinată genetic sau poate fi rezultatul acţiunii factorilor mezologici:

a) Alimentaţie dezechilibrată atât cantitativ, cât şi calitativ. În ţările indus-trializate asigurarea hranei nu este o problemă; există din belşug şi la un preţ modic. Aceste ţări însă nu au asigurat educaţia necesară înţelegerii nocivităţii consumului de produse superrafinate, concentrate, bogate în grăsimi saturate, zaharuri, care pot conduce la grade avansate de obezitate, diabet zaharat tip 2, boli cardiovasculare etc.

De altfel, într-o societate de consum în care reclamele la produse alimentare şi băuturi răcoritoare (pline de conservanţi, coloranţi sintetici, aromatizanţi sintetici) se întâlnesc la tot pasul (panouri publicitare, spoturi publicitare pe canalele TV) este greu să lupţi apelând la raţionalul medical.

Marile firme producătoare, la care ambalajul este cel ce vinde produsul, sunt prea puternice financiar pentru a lupta împotriva lor cu sfaturi medicale.

Un aspect îngrijorător îl reprezintă vârsta instalării obezităţii care tinde să coboare (din ce în ce mai mulţi copii de vârstă mică sunt obezi).

b) Stilul de viaţă sedentar reprezintă de asemenea un factor favorizant pentru obezitate.

c) Tip constituţional.

Toţi aceşti factori pot fi asociaţi/sau nu cu un teren biologic favorizant.

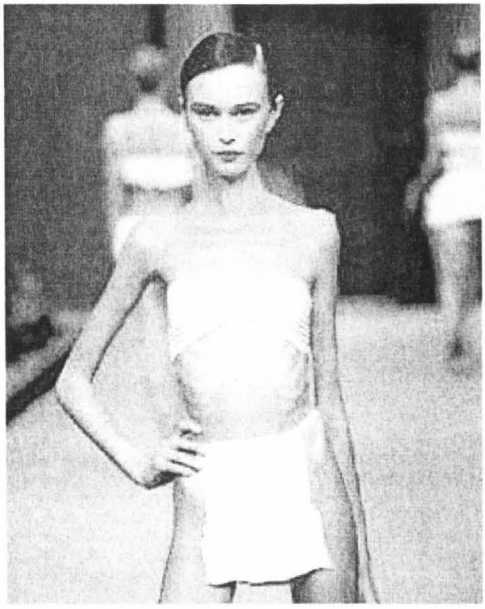
De-a lungul istoriei obezitatea a fost percepută în mod diferit. În anumite perioade a fost apreciată ca etalon al frumuseţii (dacă este să ne orientăm după „Venus din Willendorf" din perioada preistorică sau, mai recent, în epoca barocă, dacă privim picturile lui Rubens). În schimb, în Antichitate, etalonul de frumuseţe se schimbă (Venus din Milo, Apollo). Aspectul împlinirii corporale masculine nu este evidenţiat atât de pregnant; în prim-plan a stat dezvoltarea musculaturii ca semn al virilităţii.

Şi astăzi există ţări în care cutumele locale cer femeii să respecte cei 3 K (nu ne referim la Ku-Klux-Klan, organizaţie rasistă astăzi interzisă, ci la Küche – Kinder – Kirche = bucătărie – copii – biserică). La noi, în mediul rural, este încă valabilă sintagma „grasă, frumoasă şi devreme acasă", care ne trimite la acelaşi etalon. Este cunoscut că în mediul rural a fi gras este un semn de sănătate şi putere de muncă, spre deosebire de mediul urban, unde a fi gras nu reprezintă un atu.

Din păcate percepţia deformată a imaginii de sine ca obezitate poate conduce, în special la tinere, la situaţii periculoase pentru starea de sănătate şi chiar pentru viaţa acestora. Dacă aruncăm o scurtă privire şi în tabăra celor slabi, constatăm că

https://biblioteca-digitala.ro

aspectul general dă impresia unor persoane recuperate dintr-un lagăr de exterminare nazist.



Eroarea primei impresii este cu atât mai mare cu cât acestea sunt top-modele care vor să impună un astfel de etalon al frumuseții. Într-o societate liberă la exprimare și acțiune, demersul lor poate implica urmări neprevăzute pentru indivizi și societate.

Pentru a concluziona am spune că trebuie găsită o măsură în toate, iar o viață echilibrată, un corp sănătos pot constitui etaloane de frumusețe și de sănătate pentru diferitele vârste ale omului.

Obesity – a health and self-image problem

(Abstract)

In the present society, obesity became a public health problem, taking the form of a pandemic. In the developed and developing countries, a low percentage of obese subjects are recorded in the population characterized by a high and middle-high sociocultural level; a high incidence of obesity is to be found in the population characterized by middle and middle-low sociocultural level.

As a disorder of lipidic metabolism, obesity (including overweight) is by far the most frequent metabolic disease. It is part of dismetabolic syndrome, a topic of great interest for the present medical world.

As a disorder of lipidic metabolism, obesity (including overweight) is by far the most frequent metabolic disease. It is part of dismetabolic syndrome, a topic of great interest for the present medical world.

https://biblioteca-digitala.ro

Obesity can be determined:

1. Genetically
2. As the result of mesologic factors:
   - An unbalanced diet (as regards both the quantity and quality of food)
   - The sedentary life-style represents also a favorable factor for obesity
   - The constitution type.

All these factors could be associated or not with a biological breading ground.

Throughout the history, obesity was very differently perceived. In some historical periods it was appreciated as a mark of beauty (See for example the well-known Venus of Willendorf from the prehistoric period or, more recently, Rubens' pictures from the baroque period).

Unfortunately, the distorted self-image as obesity might leads, especially in young girls, to risky situations as regards their health status or even life.

Moderation must be our device, and a balanced life, a healthy body might constitute marks of beauty and health for the different ages of the human being.

https://biblioteca-digitala.ro

DISPARITĂȚI PRIVIND MORTALITATEA INFANTILĂ ȘI CAUZELE DE NATURĂ ECONOMICĂ

CORNELIA RADA, CRISTIANA GLAVCE
Centrul de Cercetări Antropologice „Francisc I. Rainer", București

Lucrarea prezintă corelația invers proporțională între: indicatorul economic PIB/cap de locuitor și indicatorii-variabile demografice, speranța de viață la naștere și rata mortalității infantile.

Supunem analizei 11 țări constituite în 4 categorii: 3 țări vechi membre ale UE: Franța, Italia, Suedia; 3 țări intrate în 2004 în UE: Polonia, Slovenia, Ungaria; 2 țări care sunt candidate la integrare: România, Bulgaria; 3 țări dezvoltate din afara Europei: Canada, Japonia, SUA.

I. Binomul sărăcie–bogăție și speranța de viață

Preocupați de inegalitățile din domeniul dezvoltării umane, șefii de state și de guverne au apreciat la Reuniunea Generală a Națiunilor Unite din anul 2000 că, până în anul 2015, trebuie stimulată dezvoltarea umană și eradicată sărăcia. Evenimentul este cunoscut sub denumirea „Declarația Mileniului", fiind adoptată de 189 de țări la „Summit-ul Mileniului" în septembrie 2000. În acest scop aceștia au stabilit opt obiective, care pot fi monitorizate și măsurate: eradicarea sărăciei extreme și a stării de subnutriție; facilitarea accesului universal la educația primară; promovarea egalității sexelor și a emancipării femeilor; reducerea mortalității infantile; îmbunătățirea sănătății materne; combaterea unor maladii grave precum SIDA, malaria, tuberculoza ș.a.; asigurarea sustenabilității mediului ecologic; crearea unui parteneriat global pentru dezvoltare. Cele opt obiective se cunosc sub denumirea de „Milenium Development Gools" (*Human Development Reports*, 2003).

În *Raportul Global al Dezvoltării Umane, 2002*, s-a semnalat că țările sărace riscă să nu atingă aceste obiective, Africa Subsahariană, America Latină, Caraibe, Orientul Mijlociu și Africa de Nord aflându-se în cea mai dificilă situație. În aceste zone, deși s-au înregistrat unele creșteri pentru atingerea celor opt obiective, eradicarea foametei cronice, accesul universal al populației la o sursă de apă potabilă rămân probleme de rezolvat prin efortul lor și al comunității internaționale. Cu toate că Europa de Est și Asia Centrală se prezintă pe ansamblu mai bine, în

Anuar IEF, serie nouă, tom. 17, 2006, București, p. 297–307

https://biblioteca-digitala.ro

anul 1990 aceste zone au fost singurele în care a crescut proporţia persoanelor care au trăit cu mai puţin de 1$ pe zi şi în care a scăzut venitul real mediu pe locuitor. Cele 10 ţări care au devenit membre ale Uniunii Europene la 1 mai 2004, Ungaria, Polonia, Cehia, Slovacia, Letonia, Estonia, Lituania, Slovenia, Cipru şi Malta, au depăşit această tendinţă de declin. România, Bulgaria, Albania, unele ţări ale CSI continuă să se confrunte cu sărăcia.

Pentru măsurarea dezvoltării umane se utilizează, din 1990, *Indicele Dezvoltării Umane* (IDU), indice compozit care acoperă trei dimensiuni ale dezvoltării umane: longevitatea, realizarea educaţională, nivelul de trai, măsurate prin speranţa de viaţă, alfabetizarea la adulţi şi integrarea şcolară, şi PIB pe cap de locuitor (USD la paritatea puterii de cumpărare PPC).

Bogăţia fundamentală a unei ţări o reprezintă populaţia. De aceea, orice activitate socială trebuie să aibă în vedere omul. Conceptul de dezvoltare durabilă definit prin trei dimensiuni – economică, ecologică şi umană (sociologică) –, care trebuie să se afle în echilibru, pune cel puţin două probleme: 1) orice proiect economic nu trebuie să aducă prejudicii omului şi mediului; 2) orice demers, oricare ar fi natura lui, nu are sens în afara capitalului uman. Între variabilele demografice şi economice se pun în evidenţă o serie de corelaţii, fapt pentru care apreciem oportun demersul nostru de investigare a acestor variabile, în contextul riscurilor pe care le ridică creşterea disparităţilor la nivel micro- şi macrosocial. România trece printr-o perioadă dificilă de constrângeri economice, astfel că analiza stării sistemului demografic este o măsură a situaţiei socioeconomice şi a persistenţei ei. Starea şi evoluţia pozitivă a dimensiunii umane a dezvoltării durabile sunt poate cel mai greu de atins, de recuperat şi uneori pierderile sunt ireversibile.

De-a lungul timpului, începând de la apariţia agriculturii, considerată baza iniţială a civilizaţiei, populaţia în cei peste 50 000 ani de existenţă, mai precis modelul de evoluţie demografică a fost influenţat de factori economici, geografici, sociali, politici, sanitari, culturali, religioşi şi sociali. În veacurile trecute se înregistra un indice ridicat al natalităţii, concomitent cu un indice ridicat al mortalităţii din cauza epidemiilor, războaielor, foametei. Se estimează că în neolitic durata medie a vieţii era de 20 de ani.

Referindu-ne la Europa şi mai ales la vestul şi nordul Europei, deoarece la celelalte popoare scăderea mortalităţii s-a produs mai târziu, o creştere mai importantă a speranţei de viaţă s-a înregistrat în perioada 1880–1910 când, într-un interval de doar 30 de ani, se apreciază că omenirea a câştigat în medie în jur de 10 ani. Din această perioadă putem vorbi de o serie de diferenţe între ţări. T. Rotariu semnalează „decalajul între ţările din nord-estul Europei şi cele din zona centrală şi estică a continentului; în primele, rata brută de mortalitate atinge un nivel mediu de 25‰ pe la începutul secolului al XIX-lea (Anglia şi Scandinavia, venind cu astfel de valori din secolul anterior), în vreme ce în acestea din urmă (Ungaria, România, Rusia) se va ajunge la un asemenea nivel abia la începutul

https://biblioteca-digitala.ro

secolului XX)"[1]. Între anii 1910 și 1920 speranța de viață va crește în țările nord-vest europene în medie cu circa 3 ani.

În tabelul nr. 1 se conturează următoarea evoluție. Se pune în evidență etapa cuprinsă între 1930 și 1950, speranța de viață crescând, în doar 20 de ani, în medie cu aproximativ 12 ani, înregistrându-se o scădere spectaculoasă a mortalității. Următorii 40 de ani, perioada 1950–1990, vor aduce o creștere mică a speranței de viață în jur de 4 ani.

Tabelul nr. 1

Speranța de viață la naștere în unele țări europene[2]

Țara/anii	1930	1950	Creșterea (1930–1950)	1970	Creșterea (1950–1970)	1990	Creșterea (1970–1990)	2002*
Franța	56,8	66,6	9,8	72,1	5,5	76,9	4,8	79
Italia	52,7	66,1	13,4	71,1	5,1	76,9	5,7	80
Suedia	63,4	71,9	8,5	74,7	2,8	77,6	3,0	80
Polonia	49,8	61,4	11,6	70,3	8,9	71,0	0,7	74
Cehoslovacia	53,6	59,4	5,8	69,8	10,4	71,4	1,7	76**
Ungaria	50,3	64,0	13,8	69,3	5,3	69,5	0,2	72
Bulgaria	48,4	64,2	15,8	71,3	7,1	71,4	0,1	72
România	***41,9***	***61,1***	***19,2***	***68,6***	***7,5***	***69,8***	***1,2***	***71***
Media	**52,1**	**64,3**	**12,2**	**70,9**	**6,6**	**73,0**	**2,2**	**75,5**

* „Anuarul statistic al României", 2004, p. 872.

** Slovacia.

Scopul acestui istoric al evoluției sperantei de viață este acela de a reliefa decalajul vechi cu care a pornit România față de unele țări din Europa la care dorește să se alinieze. De asemenea, punând în evidență cauzele acestor diferențe, vom ști asupra căror elemente putem acționa pentru scăderea mortalității și ameliorarea potențialului demografic și de sănătate al națiuni. „La 1900 aveam o întârziere de peste 150 de ani, la 1930 una de 80 de ani, iar în 1950 una de 20 de ani" (Rotariu, 2003, p. 145).

II. Longevitatea și nivelul de trai – dimensiuni ale dezvoltării umane

În continuare pentru studiul nostru supunem investigației 4 categorii de țări, 3 țări vechi membre ale UE: Franța, Italia, Suedia, 3 țări intrate în 2004 în UE: Polonia, Slovenia, Ungaria, 2 țări care sunt candidate la integrare: România, Bulgaria și 3 țări dezvoltate din afara spațiului european: Canada, Japonia, SUA.

PIB, componenta economică a dezvoltării umane, reflectă în ultimă instanță nivelul de trai. După cum se poate observa în tabelul nr. 2, în rândul țărilor

[1] Traian Rotariu, *Demografie și sociologia populației. Fenomene demografice*, Iași, Editura Polirom, 2003, p. 127.

[2] Calcule efectuate conform datelor din Traian Rotariu, *op. cit.*, p. 145.

https://biblioteca-digitala.ro

analizate România deţinea în anul 2002 unul dintre cel mai scăzute PIB pe locuitor. Tendinţa s-a păstrat şi în următorii 3 ani.

Tabelul nr. 2

Produsul intern brut pe locuitor în anul 2002

Ţara	Calculat pe baza cursului de schimb (în Euro)	Calculat pe baza Parităţii Puterii de Cumpărare (în PCS)
Franţa	24840	25160
Italia	21690	23630
Suedia	28650	25150
Polonia	5290	10030
Slovenia	11700	16600
Ungaria	6780	12840
Canada*	22777	29480
Japonia*	31407	26940
SUA*	36006	35750
Bulgaria	2110	6360
România	**2221**	**6390**

Sursa: „Anuarul statistic al României 2003", Institutul Naţional de Statistică, 2004, p. 879.
* „Human Development Reports, 2004".

Studiile din domeniul demografiei, sociologiei, medicinei şi a altor discipline au pus în evidenţă inegalităţile de şanse sociale pe care le generează un PIB/locuitor mic. PIB este cel mai puternic predictor al stării de sănătate a unei naţiuni.

În tabelul nr. 3 se observă că, în rândul ţărilor analizate, în România, în perioada 2000–2005, se înregistrează probabilitatea cea mai mare ca o persoană să nu trăiască peste 60 de ani.

Tabelul nr. 3

Probabilitatea ca la naştere o persoană să nu trăiască peste 60 de ani (% 2000–2005)

Ţara	Probabilitatea ca la naştere o persoană să nu trăiască peste 60 de ani (% 2000–2005)
Franţa	10.0
Italia	8.6
Suedia	7.3
Polonia	15.6
Slovenia	11.8
Ungaria	19.6
Canada	8.7
Japonia	7.5
SUA	12.6
Bulgaria	18.6
România	**20.3**

Sursa: „Human Development Reports, 2003", p. 248.

https://biblioteca-digitala.ro

Speranța de viață este considerată un indicator care reflectă starea de sănătate, performanțele sistemului sanitar, gradul de dezvoltare social-economică, nivelul de trai ș.a. Din tabelul nr. 4 se constată că România se situează pe ultimele locuri privind acest indicator și totodată este nesatisfăcător și ritmul de creștere. În perioada 1970–1998, speranța de viață în România a crescut cu 3,5 ani, în timp ce în țările membre UE creșterea a fost aproape dublă. Biroul OMS pentru Europa apreciază că România staționează la acest indicator de peste 30 de ani[3].

Tabelul nr. 4

Durata medie a vieții în 2002

Țara	Total	Bărbați	Femei
Franța	79	76	83
Italia	80	77	83
Suedia	80	78	82
Polonia	74	70	78
Slovenia	76	72	80
Ungaria	72	68	76
Canada	79	77	82
Japonia	81	78	85
SUA	77	74	80
Bulgaria	72	69	75
România	**71**	**68**	**75**

Sursa: „Anuarul statistic al României 2003", Institutul Național de Statistică, 2004, p. 872.

Stabilitatea valorilor relativ scăzute a speranței de viață la naștere are două cauze. Una este rata anuală de creștere a populației care este negativă. Rata este negativă și în țările Europei Centrale și de Est și CSI și chiar în unele țări ale UE, dar România are rata peste media acestora. (RDNU p. 30). România a înregistrat în anul 2002 un spor natural de –2,7 (rată la 1000 de locuitori)[4]. O altă cauză a speranței scăzute de viață este situația precară a sistemul de sănătate din România ultracentralizat, dependent de finanțele publice și ineficient, reforma acestuia făcându-se pe fondul unei perioade de recesiune economică, cheltuielile publice alocate fiind sub standardele europene.

Toate aspectele legate de mișcarea naturală a populației: fertilitate, mortalitate, sporul natural, nupțialitate, divorțialitate, nu numai că se intercondiționează reciproc, dar influențează în mare măsură orice fenomen, populația fiind variabilă endogenă și exogenă, cauză și efect ale multor disparități.

[3] *România, Planul Național de Dezvoltare 2004–2006*, cap. 8, *Sănătatea*, p. 101.

[4] „Anuarul statistic al României 2003", *Mișcarea naturală a populației, pe medii*, București, 2004, p. 63

https://biblioteca-digitala.ro

Tabelul nr. 5

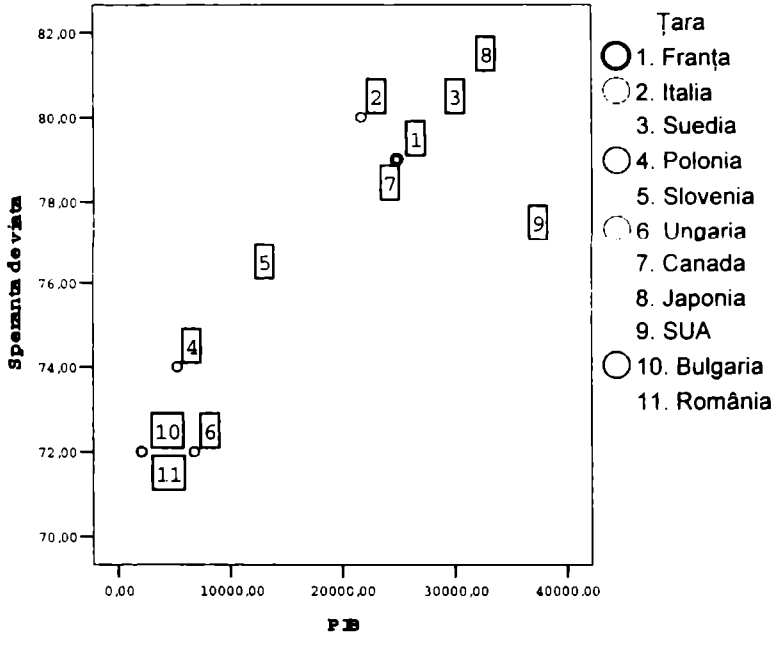
Corelația între speranța de viața și PIB pe locuitor în anul 2002

		PIB	Speranță de viață
PIB	Pearson Correlation	1	,864(**)
	Sig. (2-tailed)		,001
	N	11	11
Speranta de viata	Pearson Correlation	,864(**)	1
	Sig. (2-tailed)	,001	
	N	11	11

** Correlation is significant at the 0.01 level (2-tailed).

În tabelul nr. 5 se observă corelația Pearson înalt semnificativă între speranța de viață și PIB pe locuitor. **Coeficientul de corelație Pearson r = 0, 864, aproape de valoarea maximă 1, indică o corelație pozitivă între aceste variabile**. Nivelul de semnificație este $p < 0,01$.

Graficul nr. 1 ilustrează că acolo unde valoarea speranței de viață este ridicată și PIB pe locuitor este ridicat. Se configurează aproximativ trei zone de grafic. 1) Japonia, Suedia, Italia, Canada, Franța. 2) SUA, Slovenia. 3) Polonia, Ungaria, Bulgaria și România. Slovenia se detașează de grupul Est European însă se situează sub țările dezvoltate. SUA cu un PIB mare are speranța de viață ceva mai mică decât țările dezvoltate.



Graficul nr. 1 – Speranța de viață, PIB/locuitor.

https://biblioteca-digitala.ro

III. Mortalitatea, mortalitatea infantilă și nivelul de trai

Abordăm problema ecartului României față de celelalte țări privind mortalitatea deoarece apreciem că acest indicator reflectă cel mai bine inegalitatea generată de status din punct de vedere economic, profesional și cultural. Deosebirile de nivel de trai, de grad școlaritate, de categorie profesională induc diferențe în planul mortalității pentru oameni aflați în condiții istorico-geografice și macroculturale similare. Indiferent de epocă, standardele minimale cum sunt: accesul la hrană, îmbrăcăminte, locuință salubră, au influențat mortalitatea. Reducerea bolilor infecțioase prin apariția antibioticelor a scăzut în general mortalitatea, însă inegalitățile se perpetuează ca urmare a diferențelor dintre țările dezvoltate și celelalte, ca urmare a politicilor sociale și sanitare. „Este posibil ca această inegalitate de șanse în fața morții să se accentueze având în vedere accesul limitat al indivizilor la mijloace de transport dotate și rapide în caz de urgență, la analize performante de diagnostic și la intervenții cu costuri mari, cum ar fi operații pe inimă, tratamente de ultimă generație ale cancerului, anti SIDA ș.a."[5]

Se remarcă procesul de scădere accentuată și continuă a mortalității infantile, început aproximativ din anul 1948, ca urmare a contextului economic favorabil și a îmbunătățirii asistenței sanitare. Scăderea mortalității infantile se poate realiza acționând asupra mortalității exogene, considerându-se că cea de origine endogenă este mai greu de influențat sau chiar inevitabilă. Țări cum sunt Suedia, Olanda au o mortalitate exogenă la nivel minim. În România mortalitatea exogenă este foarte ridicată. De asemenea, mortalitatea infantilă diferă pe categorii sociale, fiind mai scăzută la categoria intelectuali și maximă la categoria țărani. Aceasta demonstrează că factorul cultural, calitatea asistenței sanitare influențează mortalitatea infantilă[6].

Mortalitatea infantilă are o pondere mai mare în mediul rural. Cauzele sunt multiple, una dintre ele însă merită o atenție sporită, deoarece impune o serie de măsuri economice ameliorative, și anume: starea de sănătate mai rea, în special anemia gravidelor, datorată insuficientei și incorectei alimentații. Frecvența mai mare a nașterilor în afara căsătoriei înregistrată în mediul rural, presupune existența unei populații expusă riscului decesului ca efect al lipsei de hrană. Starea de sărăcie din mediul rural, lipsa hranei influențează negativ atât starea de sănătate a mamei, cât și calitatea biologică a copiilor, crescând riscul deceselor copiilor sub un an. În anul 2001, mortalitatea infantilă a fost mai mare în mediul rural decât în mediul urban, rata mortalității infantile fiind de 15,6‰ în mediul urban și de 20,9‰ în mediul rural. Diferența se datorează mortalității postneonatale (1–11 luni) de cauze exogene, care în mediul rural a fost de 11,2‰, și în mediul urban de 6,5‰[7].

---

[5] Traian Rotariu, *op. cit.*, p. 168.

[6] Vladimir Trebici, *Populația României și creșterea economică*, București, Editura Politică, 1971.

[7] Institutul Național de Statistică, *Mortalitatea în anul 2001*, 2002, p. VII.

https://biblioteca-digitala.ro

Utilizăm în continuare surse de date internaţionale, mai precis „Raportul Dezvoltării Umane 2004". În tabelul nr. 6 sunt cuprinse rata mortalităţii infantile şi PIB/loc, iar în tabelul nr. 7 corelaţia dintre aceşti indicatori.

În rândul ţărilor analizate România avea în anul 2002 cea mai mare rată a mortalităţii infantile şi unul dintre cele mai scăzute PIB/loc., tendinţă care se păstrează şi în următorii trei ani.

Tabelul nr. 6

Rata mortalităţii infantile (‰ de născuţi) PIB /loc $

Ţara	Rata mortalităţii infantile (‰ de născuţi)		PIB /loc $
	1970	2002	2002
Franţa	18	4	24061
Italia	30	4	20528
Suedia	11	3	26929
Polonia	32	8	4894
Slovenia	25	4	11181
Ungaria	36	8	6481
Canada	19	5	22777
Japonia	14	3	31407
SUA	20	7	36006
Bulgaria	28	14	1944
România	**46**	**19**	**2052**

Sursa: „Human Development Reports 2004". Între sursele internaţionale şi cele indigene pot exista diferenţe.

În tabelul nr. 7 semnalăm corelaţia mortalităţii infantile cu PIB/locuitor astfel:

- p = 0, 018 < 0,05 indică o corelaţie semnificativă între variabile;
- **semnul negativ al coeficientului Pearsons arată o corelaţie invers proporţională: cu cât PIB este mai mare, cu atât rata mortalităţii infantile este mai mică;**
- coeficientul Pearson în valoare absolută r = 0,676 < 1 arată o corelaţie moderat semnificativă.

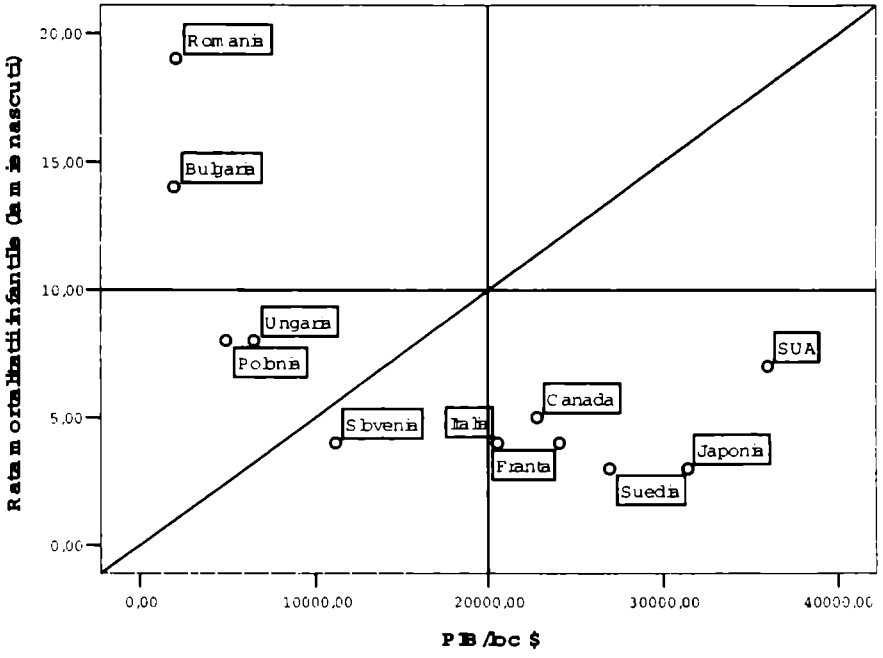
Tabelul nr. 7

Corelaţie PIB, rata mortalităţii infantile

Corelaţie PIB, rata mortalităţii infantile		PIB	Rata mortalităţii infantile
PIB/loc $	Pearson Correlation	1	-,692(*)
	Sig. (2-tailed)		,018
	N	11	11
Rata mortalităţii infantile (la 1000 născuţi)	Pearson Correlation	-,692(*)	1
	Sig. (2-tailed)	.018	
	N	11	11

https://biblioteca-digitala.ro

În graficul nr. 2 reprezentăm poziția țărilor analizate în funcție de corelația dintre PIB/locuitor și rata mortalității infantile. Se remarcă gruparea țărilor astfel: SUA, Canada, Franța, Japonia, Italia cu PIB/ pe loc. mare și rata mortalității infantile mică; Ungaria, Polonia și Slovenia cu o situație ceva mai slabă; Bulgaria și România cu situația cea mai dificilă. Slovenia încearcă să se apropie de țările dezvoltate și deține poziția cea mai bună între țările noi membre ale UE.



Graficul nr. 2 – Rata mortalității infantile PIB/locuitor.

Studiile OMS și UNICEF au semnalat că mortalitatea infantilă corelează cu distrofia (malnutriția protein-calorică) în peste 30% din situații. În mediile defavorizate economic și educațional, unde ponderea malnutriției este ridicată se observă un deficit staturo-ponderal la copii. Deficitul de fier (anemia) determină de asemenea dificultăți în creștere și dezvoltare. Dezvoltarea biologică, fizică și intelectuală, sunt perturbate de calitatea și cantitatea de nivel inferior a alimentației cu precădere în familiile cu mulți copii, care au riscul cel mai ridicat de a trăi în sărăcie[8].

În România, rata cheltuielilor publice alocate pentru sănătate din PIB a fost aproape constantă iar suma repartizată concret este mică, PIB fiind scăzut (tabelul nr. 8).

[8] Adrian Georgescu, *Hrana și calitatea nutriției*, în *Politici sociale – România în context european*, coordonatori Elena Zamfir, Cătălin Zamfir, București, Editura Alternative, 1995, p. 206.

https://biblioteca-digitala.ro

Tabelul nr. 8

Cheltuieli publice pentru sănătate

Țara-anul	1997	1998	1999	2000	2001	2002	2003
Franța	9.4	9.3	9.3	9.3	9.4	9.7	–
Italia	7.7	7.7	7.8	8.1	8.3	8.5	8.5
Suedia	8.2	8.3	8.4	8.4	8.8	9.2	–
Polonia	4.6	4.3	4.5	4.0	4.0	4.0	3.8
Slovenia	5.0	4.8	4.9	5.1	5.1	5.0	–
Ungaria	4.5	4.5	4.5	4.6	4.6	4.9	–
Canada	8.9	9.1	9.2	9.1	–	9.6***	–
Japonia	7.2*	–	7.4**	7.2**	7.4**	7.9***	–
SUA	13.0	13.0	13.0	13.1	13.9	14.6***	–
Bulgaria	1.9	2.4	2.7	2.5	2.5	3.0	2.9
România	**1.7**	**2.4**	**2.2**	**2.2**	**1.7**	**2.2**	**–**

Sursa: United Nations Economic Commission for Europe, Statistic; World Health Organization; * OECD Health Data 2000; ** Statistics Bureau and Statistical Research and Training Institute, Statistical Handbook of Japan; *** World Health Organization, 2005. Correspondence on health expenditure. March.

Din *Planul Național de Dezvoltare 2004–2006*, capitolul 8, *Sănătatea*, aflăm următoarele:

– Conform datelor de la OMS țările UE alocă pentru sănătate din PIB o sumă dublă decât cea pe care o alocă România.

– În perioada 1990–2000 cheltuielile publice pentru sănătate au fost cuprinse între 2,8–4% din PIB, ceea ce înseamnă aproximativ 28–61 $ pe locuitor.

– Exprimat în PPC (paritatea puterii de cumpărare), în medie în UE se alocă de 16 ori mai mult. România alocă în comparație cu Ungaria de 6 ori mai puțin, iar în comparație cu Polonia de 4 ori mai puțin. Desigur că aceasta se reflectă în mod negativ în indicatorii de sănătate.

De asemenea, semnalăm fluctuația legislației care a făcut dificilă coerența deciziilor, precum și viteza mare de schimbare a miniștrilor și secretarilor din Ministerul Sănătății, a președinților și a reprezentanților Fondului Național de Asigurări de Sănătate, care a determinat discontinuități în reformă și în aplicarea noilor legi.

Trebuie formată o cultură sanitară a populației și obiceiuri bune de comportament alimentar. Se impun acțiuni la care trebuie să conlucreze nu numai personalul medical din direcțiile de sănătate publică județene, ci și primăria, școala, organizațiile civile, care împreună să se preocupe de educarea populației.

Relația dintre indicatorul demografic *speranța de viață* și indicatorul economic *produsul intern brut* a fost amplu pusă în evidență în literatura de specialitate. Speranța de viață la naștere, mortalitatea infantilă și alți indicatori sintetici ai sănătății sunt în strânsă legătură cu factorii socioeconomici, stilul de

https://biblioteca-digitala.ro

viață, biologia umană. Alocarea de fonduri pentru asistența medicală, sistemul de sănătate funcțional țin de bogăția unei țări, dar și de eficiența guvernării și politicile adoptate.

Insuficiența și lipsa mijloacelor materiale necesare vieții, ca definiție generală a sărăciei, are forme și grade diferite de severitate, manifestându-se de la nivel individual până la nivel populațional. Deși elemente cum sunt nivelul dezvoltării economice, șomajului, inflației și caracteristicele demografice rămân hotărâtoare pentru determinarea sărăciei, apreciem că sistemul defectuos de distribuție a veniturilor induce forme agravante ale sărăciei, cum sunt subnutriția și foametea. Mortalitatea, subiect abordat în articolul nostru, fenomen legat de latura biologică, rămâne în societatea contemporană puternic influențată de condițiile socio-economice.

BIBLIOGRAFIE

Gerardo, Berthin și colab: Albu L.L., Chera I., Chirca C-tin, Diculescu V., Ionete C-tin, Mihai Șt., Franc V.I., Zamfir C. Zaman G, *Raportul Național al Dezvoltării România (RNDU) 2000*, Programul Națiunilor Unite pentru Dezvoltare – Reprezentanța România, Ed. Vanemonde intrate, 2001.

Georgescu, Adrian, *Hrana și calitatea nutriției*, în *Politici Sociale – România în context european*, coordonatori Elena Zamfir, Cătălin Zamfir, București, Editura Alternative, 1995.

Rada, Cornelia, *Mortalitatea*, în *Elemente pentru un dicționar de sociologie rurală* coord. Bădescu Ilie, Cristea Darie, București, Editura Mica Valahie, 2003.

Rotariu, Traian, *Demografie și Sociologia populației, Fenomene demografice*, Iași, Editura Polirom, 2003.

Trebici, Vladimir, *Populația României și creșterea economică*, București, Editura Politică, 1971.

România, Planul Național de Dezvoltare 2004–2006, cap. 8, *Sănătatea*.

Human Development Reports 2003, *Human Development Reports\hdr.undp.org\statistics data\index html*.

Human Development Reports 2004, *Human Development Reports\hdr.undp.org\statistics data\index html*.

United Nations Economic Commission for Europe, *Statistic*; World Health Organization http://www.who.int/whr/2002/en/whr2002

Institutul Național de Statistică, *Mortalitatea în anul 2001*, 2002.

Institutul Național de Statistică, „Anuarul statistic al României 2002", București, 2003.

Institutul Național de Statistică, „Anuarul statistic al României 2003", București, 2004.

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

SĂNĂTATEA REPRODUCERII DIN PERSPECTIVĂ ANTROPOLOGICĂ (Anchetă-pilot)

CORNELIA RADA
Centrul de Cercetări Antropologice „Francisc I. Rainer", Bucureşti

Sănătatea reproducerii continuă să reprezinte o provocare pentru care se caută răspunsurile potrivite. Integrarea în spaţiul european este condiţionată de o serie de criterii politice, legislative, economice ş.a. Această integrare se face de oameni şi pentru oameni, astfel că sănătatea unei naţiuni prezintă importanţă pentru ambele părţi implicate, respectiva ţară candidată, pe de o parte, şi Uniunea Europeană, pe de altă parte.

La Reuniunea Generală a Naţiunilor Unite din septembrie 2000, 189 de ţări au apreciat că până în anul 2015 trebuie stimulată dezvoltarea umană şi eradicată sărăcia. În acest scop, s-au stabilit opt obiective, care pot fi monitorizate şi măsurate, două dintre ele fiind reducerea mortalităţii infantile şi îmbunătăţirea sănătăţii materne.

Antropologia medicală, disciplină bioculturală, preocupată de aspectele biologice şi socioculturale ale comportamentului uman, de modul cum interacţionează acestea influenţând bolile şi sănătatea, este datoare să-şi aducă contribuţia la educaţia sexuală, planificarea familiei, care sunt nu numai o problemă individuală, ci şi una de sănătate publică, de fortificare a stării de sănătate a naţiunii.

Tema *Educaţia sexuală şi planificarea familiei pentru fortificarea stării de sănătate a populaţiei*, care face obiectul contractului de grant nr. 116/22.07.2005, precum şi cercetarea intitulată *Sănătatea reproducerii din perspectivă antropologică* fac parte din preocupările Centrului de Cercetări Antropologice, în perioada 2005–2006.

Prioritatea o reprezintă: sănătatea mamei şi a nou-născuţilor, planificarea familială, prevenţia bolilor cu transmitere sexuală (BTS) şi a cancerului genito-mamar.

OBIECTIVELE CERCETĂRII

- „Planificarea familiei presupune trei etape: cunoşterea mijloacelor, atitudinea faţă de ele (motivaţie) şi practicarea lor, simbolizate prin: c.a.p." (Trebici, 1974, p. 51). În consecinţă, aceste trei elemente vor fi principalele noastre obiective;

Anuar IEF, serie nouă, tom. 17, 2006, Bucureşti, p. 309–313

https://biblioteca-digitala.ro

- Evaluarea situației actuale privind fertilitatea, avortul, contracepția și alte aspecte ale sănătății reproducerii în funcție de nivelul de instrucție, condițiile socio-economice, mediul de proveniență, mediul de rezidență;
- Determinarea gradului de informare a populației (tinere în special) privind sfera contracepției și educația sexuală;
- Identificarea grupelor de risc crescut cu scopul redimensionării politicilor la aceste grupe;
- Evaluarea gradului de asumare a responsabilității calității produsului de concepție;
- Evidențierea unor asemănări și deosebiri privind sexualitatea, natalitatea, planificarea familială în mediul urban din regiunile tradiționale ale României (Oltenia, Muntenia, Dobrogea, Moldova, Banat, Maramureș, Transilvania);
- Măsurarea modificărilor ratelor de prevalență a fertilității și a contracepției și determinarea factorilor care determină aceste schimbări cum sunt factorii geografici, sociodemografici, modelul alăptării la sân, avortul provocat, accesul la serviciile de planificare familială ș.a.;
- Studierea unor aspecte premaritale și maritale cum ar fi: prima relație sexuală, motivația căsătoriei, vârsta la căsătorie și la nașterea primului copil, infidelitatea etc.;
- Analiză comparativă a caracteristicilor comportamentului reproductiv: pe gen, pe vârste (tineri, maturi, vârsta a treia) prin teste de corelație, teste t, z, χ^2, analiză de cluster în doi pași etc.

METODOLOGIA CERCETĂRII

Am utilizat eșantionarea multistadială pe regiunile istorico-geografice ale României, mediul urban, și anume: Maramureș, Moldova, Dobrogea, Muntenia, Oltenia, Banat, Transilvania. Localitățile avute în vedere au fost: Baia Mare, Iași, Constanța, Ploiești, Craiova, Timișoara, Târgu-Mureș și București.

Pentru realizarea obiectivelor cercetării se folosesc două chestionare având 90 de itemi comuni pentru amble sexe și cu 15 itemi suplimentari pentru sexul feminin.

Chestionarele sunt structurate pe următoarele paliere: indicatorii de bază ai eșantionului (vârstă, statut socio-ocupațional, mediul de rezidență și de proveniență, apartenența etnico-religioasă, gradul de ocupare a locuinței, venituri), activitatea sexuală, natalitatea, contracepția, bolile cu transmitere sexuală, educația sexuală, familia, violența, sănătatea, aspecte constituționale ale subiecților și ale copiilor acestora, avortul. În plus, de la femei au fost culese informații privind îngrijirea prenatală, alimentația sugarului și depistarea precoce a cancerului genito-mamar.

https://biblioteca-digitala.ro

Ancheta-pilot a fost efectuată pe 112 subiecți, câte 7 pentru fiecare sex în cele 8 unități statistice menționate. Subiecții au fost selecționați în funcție de 7 grupe de vârstă utilizate în statistica demografică începând cu vârsta de 15 ani și în funcție de trei categorii de pregătire școlară: scăzut, mediu și ridicat.

REZULTATE. CONCLUZII

În urma anchetei-pilot s-au evidențiat o serie de comportamente cu consecințe negative nu numai imediate, dar și pe termen mediu și lung, dacă e să ne referim numai la fertilitate, natalitate, BTS. Menționez câteva dintre rezultatele cercetării.

- Contactele sexuale între mulți tineri necăsătoriți minori sau încă studenți sunt neprotejate de BTS și de o sarcină nedorită. Folosirea prezervativului ca protecție este mai mult de natură a proteja împotriva sarcinilor și mai puțin pentru prevenirea BTS.
- Numărul copiilor născuți de respondenți, ca și cel dorit (1–2 copii în medie), este mai mic ca al mamei respondentei (2–3 copii în medie), ceea ce reflectă scăderea natalității, remarcată de altfel și de datele statistice de la nivel național și internațional.
- Relația părinți–copii privind educația sexuală a devenit mai transparentă între aceștia. Totuși se remarcă o creștere a gradului de independență a tinerilor dacă avem în vedere că părinții, ca surse de informare privind mijloacele de control al sarcinilor, privind viața sexuală și prevenirea BTS, sunt devansați de alte surse, cum sunt prietenii, cunoștințele și cărțile. Aspectul prezintă avantajul că uneori părinții sunt tributari unor concepții retrograde sau chiar ei însiși nu sunt bine informați. Apare însă dezvantajul că nu totdeauna sursele sunt demne de încredere, cu excepția personalului și a cărților de specialitate care din păcate nu predomină ca surse de informare.
- Pe ansamblul eșantionului-pilot, vârsta la care este apreciată ca potrivită prima relație sexuală scade odată cu vârsta respondentului. Vârsta la care sunt apreciate ca potrivite prima căsătorie și nașterea primului copil crește la respondenții mai tineri (tinde spre 35 de ani). De asemenea mulți subiecți raportează că nu mai doresc un al doilea copil.
- În ceea ce privește infidelitatea se remarcă un grad mai ridicat de flexibilitate la persoanele căsătorite de peste 5 ani și mai în vârstă (peste 35 de ani).
- Gradul de acord privind noile tehnologii de reproducere este diferit în funcție de metodă. În general bărbații acceptă mai puțin ideea fertilizării *in vitro* când sperma provine de la donator.
- Obiceiurile dăunătoare sănătății se întâlnesc atât la bărbați, cât și la femei, dar mai ales la bărbați. Ceea ce este mai îngrijorător este faptul că fumatul

https://biblioteca-digitala.ro

şi consumul de alcool nu încetează în timpul premergător concepţei, al concepţiei şi în timpul sarcinii şi alăptării.
- Avortul rămâne în continuare o metodă frecventă de planificare famlială, sindromul post-avort fiind străin femeilor supuse cercetării. Semnalăm gradul scăzut de informare privind consecinţele avortului şi fapul că medicii în general nu au abordat această problemă cu femeile în cauză.

În privinţa îngrijirii prenatale şi a sugarului se remarcă următoarele:

- odată cu creşterea vârstei respondentei se observă o scădere a numărului de consultaţii prenatale şi o creştere a momentului de prezentare la prima consultaţie prenatală. Aceasta arată o creştere a gradului de conştienizare şi responsabilizare privind sarcina;
- semnalăm întârzierea primei mese la sân a copilului peste prima oră de la naştere. Specialiştii apreciază rolul pozitiv al alăptării cât mai devreme a copilului asupra dezvoltării şi asupra sistemului imunitar al acestuia.

Cel mai îngrijorător ni se pare faptul că femeile, chiar şi cele aflate la menopauză, nu au efectuat investigaţiile medicale obişnuite de depistare precoce a cancerului genito-mamar cum sunt: control ginecologic de rutină, testul citologic Babeş – Papanicolau, termografie, mamografie. Multe respondente apreciază că numai dacă sunt în vârstă trebuie să facă astfel de controale medicale.

Comportamentul sexual şi reproductiv suferă o serie de modificări, pe de o parte ca urmare a transformărilor biologice, fiziologice ale organismului generate de vârstă şi, pe de altă parte, datorită schimbării mentalităţii, trecerii de la tradiţionalism la modernitate.

Caracterul sociocultural al comportamentului sexual ne permite în anumite limite o serie de intervenţii de ameliorare a matricelor comportamentale în acest sector cu scopul îmbunătăţirii stării de sănătate a naţiunii. Trebuie însă respectată alegerea liber consimţită a fiecărui individ privind comportamentul reproductiv.

Cercetarea va continua în anul 2006 astfel:

- Se vor aplica 224 de chestionare din care 112 pentru femei, 112 pentru bărbaţi.
- Distribuţia pe fiecare grupă de vârstă şi de nivel de pregătire şcolară va fi relativ egalitară.
- Nu se cuprind în eşantion persoane de specialitate în domeniu (medici, cadre sanitare etc.)
- Fiind 8 unităţi statistice, înseamnă că pe ansamblu vor fi colectate date de la aproximativ 1792 subiecţi.
- Chestionarele vor fi prelucate în sistem informatizat, folosinlu-se programul SPSS.

Considerăm că în urma volumului de date colectate vom putea face aprecieri de ordin cantitativ şi calitativ, reprezentative statistic, care să permită extinlerea unor corelaţii pe populaţia urbană din România.

https://biblioteca-digitala.ro

Din punct de vedere sanogen, preocuparea pentru sexualitate şi sarcină are patru argumente esenţiale. 1. Modificările apărute în comportamentul sexual la nivelul tuturor segmentelor de vârstă, în special la nivelul adolescenţilor şi tinerilor necăsătoriţi. 2. Depistarea precoce a cancerului de col uterin şi de sân. 3. Rata înaltă a avorturilor în România. 4. Sarcina este contraindicată în cazul în care sănătatea mamei este pusă în pericol sau când există riscul naşterii unor copii malformaţi, de aceea prevenirea sarcinii este de dorit în asemenea situaţii.

Conceptele de *sănătatea sexuală şi săntatea reproducerii* sunt insuficient înţelese şi aplicate în multe ţări. Trebuie să ne îngrijorăm pentru sănătatea societăţii, drepturile omului, sănătatea sexuală şi reproductivă.

Cu această cercetare vom aduce o perspectivă multidisciplinară în investigarea sănătăţii reproducerii, şi anume: medicală, antropologică, sociologică, psihologică şi demografică. Chestionarul însuşi a îndeplinit o veritabilă funcţie de educaţie sanitară chiar şi numai pentru reflexia generată de itemii utilizaţi. Datele statistice de la nivel naţional privind indicatorii: mortalitatea infantilă, mortalitatea sub 5 ani, avortul, relevă rate îngrijorător de ridicate comparativ cu ţările membre ale UE, fapt pentru care considerăm oportună lansarea unor recomandări de intervenţie timpurie şi profilactică asupra adolescenţilor şi tinerilor, informarea specialiştilor, a autorităţilor guvernamentale şi nonguvernamentale, care prin discuţii şi comentarii să demareze măsuri de intervenţie în domeniul sănătăţi reproducerii.

Reproduction Health from the Anthropological Point of View

(Abstract)

The subject *Sexual education and family planning for population health*, which is the object of grant agreement number 116/22.07.2005, along with the research with the title *Reproduction health from anthropological point of view*, are the main concerns of Anthropology Research Center for the period 2005–2006. This article presents the objectives, research methodology and the results of the pilot research.

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

ISTROROMÂNII. REPERE IDENTITAR-CULTURALE ÎN CONTEMPORANEITATE

MIHAELA NUBERT CHEȚAN, CRISTINA GAFU, ARMAND GUȚĂ
Institutul de Etnografie și Folclor „C. Brăiloiu"

În contextul absenței studiilor etnologice românești asupra istroromânilor, în ultimii 50 de ani, și al numărului redus de vorbitori ai acestui dialect sortit asimilării complete, cercetători ai Institutului de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu" al Academiei Române au realizat un proiect de studiu privind formele și modalitățile de conservare a mărcilor identitare ale acestei comunități. Proiectul s-a desfășurat prin implicarea Fundației culturale *Muşeata Armână* și a fost finanțat de Ministerul Afacerilor Externe prin Departamentul Relațiilor pentru Românii de Pretutindeni, localitățile propuse pentru cercetare fiind *Jeiăni* și *Sușnievița* (Croația)[1].

Obiectivele principale ale acestui proiect au vizat cercetarea nemijlocită a obiceiurilor, tradițiilor, folclorului literar și muzical în contextul dinamicilor socioculturale actuale. În vederea prospecției, cercetătorii au realizat o documentare în Biblioteca Academiei Române și în Biblioteca Națională, care a fost urmată de elaborarea unor chestionare generale. Parcurgerea bibliografiei a relevat existența unei serii de studii lingvistice, istorice și etnologice.

PRELIMINARIILE CULEGERII

1. Studii lingvistice

Opiniile despre orginile istroromânilor sunt contradictorii, teoriile neargumentând în mod plauzibil unele aspecte ale formării dialectului. Potrivit lui Ovid Densusianu, dialectul istroromân este un grai dacoromân al coloniștilor proveniți din Banat și Transilvania sud-vestică[2]. Teoria lui a fost preluată și nuanțată de Iosif Popovici, care identifică două straturi: primul, din secolele X–XIII, reprezentat de comunitatea dintre bănățeni, dacoromâni și meglenoromâni, peste care s-ar fi suprapus, în secolele al XIV-lea și al XV-lea, un strat macedoromân[3]. O altă opinie îi

[1] Pe parcursul prospecției au fost identificate și alte localități în care există vorbitori ai dialectului istroromân – Letai, Sucodru, Novoselo și Cârșani – care vor face obiectul unei cercetări viitoare.

[2] Apud R. Sârbu, V. Frățilă, *Dialectul istroromân*, Timișoara, Editura Amarcord, 1998, p. 14.

[3] *Ibidem*, p. 15.

Anuar IEF, serie nouă, tom. 17, 2006, București, p. 315–323

https://biblioteca-digitala.ro

aparține lui Sextil Pușcariu, care consideră că istroromânii ar proveni din românii apuseni plasați în nord-vestul Peninsulei Balcanice[4]. Potrivit lui August Kovačec istroromânii ar fi urmașii vlahilor balcanici, iar Emil Petrovici susține că dialectul s-a format la sudul Dunării[5]. Cercetătorii au sesizat posibilitatea existenței mai multor straturi, în acest sens Elena Scărlatoiu considerând că cea mai importantă parte a istroromânilor provine din regiunile septentrionale ale Peninsulei Balcanice peste care s-au suprapus mai multe nuclee din zonele centrale, vestice și de nord-vest ale Transilvaniei și ale Timocului[6]. În perioada cuprinsă între 1909 și 1998 s-au publicat o serie de monografii conținând un material lingvistic și istoric valoros[7].

Ultimul studiu lingvistic asupra istroromânilor a fost întreprins de către Richard Sârbu și Vasile Frățilă, fiind publicat, sub titlul *Dialectul istroromân*, în 1998, la Editura Amarcord din Timișoara. Autorii susțin teoria potrivit căreia „Istroromâna continuă să-și păstreze rangul de limbă a satului și de limbă vorbită în familie. Ea se vorbește în colectivități de istroromâni care locuiesc nu numai în cele două localități croate [Jeiăni și Susnievița, *n.n.*], ci și în familiile de istroromâni care trăiesc în alte sate și orașe croate, ori care s-au stabilit în străinătate"[8].

2. Studii istorice

Potrivit opiniei lui Silviu Dragomir, care a studiat surse istorice bosniace, croate, dalmatine și venețiene, în care apar numeroase mențiuni despre existența

---

[4] Originile sud-dunărene au fost îmbrățișate și de alți cercetători ca Fr. Miklosich, C. Jireček, G. Weigand, Th. Capidan.

[5] Teoria conform căreia teritoriul de formare a istroromânei s-ar plasa în Moesia superioară a fost combătută de V. Arvinte, G. Ivănescu și I. Gheție.

[6] *Ibidem*, p. 17.

[7] Monografii fundamentale alcătuite de Iosif Popovici, *Dialectele române din Istria*, vol. I, Halle a. d. Saale, 1914; vol. II, 1909; de către Sextil Pușcariu în colaborare cu A. Belulovici, M. Bartoli și A. Bițan, *Studii istroromâne* vol. I, 1906; vol II, 1926; vol. III, 1929, E. Petrovici și P. Neiescu, *Persistența insulelor lingvistice. Constatări făcute cu ocazia unor anchete dialectale la istroromâni, meglenoromân. și aromâni*, în „Cercetări de lingvistică", Cluj, IX, 1964, nr. 2, p. 196, și August Kovačec, *Descrierea istroromânei actuale*, București, Editura Academiei, 1971; Silviu Dragomir, *Originea coloniilor române din Istria*, 1927. În 1928, Leca Morariu publică volumul *Lu Frați Noștri. Libru lu Rumeri din Istrie*, iar între 1929 și 1934, apare volumul *De-ale Cirebirilor*, cuprinzând texte din Susnievița, Bârdo, Sucodru și Grobnic, Jeiăn și scrisori istroromâne din Jeiăn și Șușnievița. În deceniul al treilea, Traian Cantemir a efectuat anchete la istroromâni, concretizate într-un volum de texte (cuprinzând mai ales povești), urmate de un glosar, publicate în 1959 la București la Editura Academiei. În aceeași perioadă, S. Pop anchetează pentru *Atlasul lingvistic român* (ALR I) localitatea Bârdo din Valdarsa, iar Ștefan Pașca, pentru ALR II, localitatea Jeiăn. În 1960, Ugo Pellis, unul dintre autorii ALI (*Atlasul lingvistic italian*), investighează aceleași zone ca și autorii ALR, materialul fiind publicat mai întâi de Wolfgang Dahmen și Johanes Kramer, în „Balkan-Archiv", Neue Folge, XIII, 1988, p. 209–281; XVI, 1991, p. 109–137. Radu Flora, Emil Petrovici, Petru Neiescu, Richard Sârbu, Vasile Frățilă continuă direcția de cercetare științifică din perspectivă lingvistică a acestor comunități. Aceste contribuții științifice efectuate în deceniile șapte, opt și nouă se concretizează în cercetări lingvistice comparative, și nu etnologice.

[8] R. Sârbu, V. Frățilă, *op. cit.*, p. 8.

https://biblioteca-digitala.ro

vlahilor balcanici în aceste regiuni, vlahii care locuiau în această zonă erau foarte numeroşi şi se ocupau cu transportul de sare, sau erau mercenari şi negustori[9].

Începând cu 1900, statisticile referitoare la populaţia istroromână sunt contradictorii, prezentând mari fluctuaţii determinate de evenimentele politice şi intruziunile autorităţilor care le-au comandat şi efectuat. Astfel, statistica efectuată în 1910 de autorităţile austro-ungare (indicând un număr de 3350 istroromâni) a fost publicată în *Spezial Repertorium der Österreichschen Landen, Österreich Istria* şi reluată de către Zvonimir Dugacki în *Jezicna karta Istre,* apărută la Hrvatska Državna Tiskara Zagreb, în 1945. Această hartă statistică demonstrează prezenţa unui număr de 11 000 istroromâni. *Cadastre Nationale de l'Istrie*, publicat în 1946 de Institutul Adriatic din Šušak, atestă un număr de 13 500 de

[9] Silviu Dragomir, *Originea coloniilor române din Istria,* Editura Fundaţiilor Regale, 1928, p. 237–254. „Încă din secolul al XI-lea, în documentele regale din Bosnia, sunt consemnate două nume: *Negulus* de la ZaraVecchia (în 1070), iar în anul 1080 în documentele oraşului Spalato, apar numele vlahilor *Petrus Draculus, Dedulus, Chudulus*. În secolul al XIII-lea, sunt menţionaţi vlahii: *Pervosclavus Draguli* (1277), *Vitule Iadrensis* şi *Domnicul* (1289), în împrejurimile Zarei. În Croaţia, primele mărturii documentare despre vlahi apar în secolul al XIV-lea, în cronica lui Miha Madii de Barbazanis în luptele cu puternicul ban Mladen Subici de Bribir. În 1357, în convenţia încheiată între republica Raguza şi Ştefan Uroş, pentru reglementarea vânzării şi a transportului sării, sunt menţionaţi şi vlahii din Bosnia care practicau acest tip de comerţ. În 1435, hrisovul banului Hanz Frankapan confirmă privilegiile vlahilor pe valea Cetinei. În prima jumătate a secolului al XIV-lea, există referiri la vlahii din Banatul Kninului, iar din secolulul al XV-lea apar informaţii despre vlahii din Lika, lângă cetatea Ostrovica. În Podgorije şi pe litoralul adriatic, de la Senj până la Fiume (Rijeka) – numit de croaţi Vinodol –, sunt amintiţi vlahi în Karlopag, Novigrad, Nona şi Starigrad. Vlahii din Ledenica, sunt amintiţi în anii 1453 şi 1465. Încă din primele decenii al secolului al XVI-lea a existat, fără îndoială, o numeroasă populaţie de vlahi, pe un teritoriu destul de întins de la Cetina şi frontiera Bosniei până la ramificaţiile Alpilor din nordul Adriaticii.

Între 1070 şi 1510, se înmulţesc menţiunile referitoare la grupuri vorbitoare de idiom latin (vlahi, morlachi, morlachos, maurovlahi), situate într-o arie geografică foarte mare începând din Muntenegru şi Albania, până în Serbia, Bosnia, Croaţia, Dalmaţia şi Istria.

Într-o lucrare despre mişcările populaţiilor care încep cu secolul al XVI-lea să se retragă din calea expansiunii turcilor în Peninsula Balcanică (dinspre Bosnia şi Croaţia şi Dalmaţia către Istria), Atillio Tamaro consemnează date interesante despre vlahi (maurovlahi, morlaci), arătînd direcţia şi cronologia emigrării acestora alături de alte populaţii balcanice în Istria. Între 1510–1525, Christofor Frankapan îi colonizează în Mune şi Seiani pe morlaci refugiaţi; în 1517, aceştia intră pe teritoriul Triestului. În 1539, Ferdinand I distribuie cicilor teritorii întinse în Carst şi litoralul istrian. Tot atunci, 2000 de familii de morlaci solicită regelui Ferdinand I să se stabilească în Istria. Flota Veneţiei îi transportă. Între 1510 şi 1599, o serie de materiale documentare regale şi nobiliare menţionează aşezarea morlacilor în Istria şi litoralul adriatic. Începând cu secolul al XVI-lea, morlacii din Istria apar sub numele de cici (Ciccio da San Michelle di Leme, în Parenzo şi Ciccio da Segna).

Termenul de *cici* este identificat (în secolul al XVII-lea) de către episcopul Tommasini cu termenul de *morlachi*, iar carmelitul Irineo della Croce afirma că «cicii se numesc în limba lor Rumeri», adică români cum se numesc pretutindeni şi astăzi coborâtorii vechii populaţii romanice din dreapta şi din stânga Dunării. În opinia lui Vassilich şi Tamaro, originea istroromânilor din Croaţia şi Dalmaţia ar fi descendenţa dintr-o veche populaţie ilirică romanizată. Silviu Dragomir se raliază punctului de vedere al filologilor români, conform căruia apropierea lingvistică a dialectului istroromân de dialectul dacoromân, indică că aceştia sunt originari de lângă Dunăre, separaţia celor două grupuri lingvistice făcându-se după secolul al VII-lea după Christos".

https://biblioteca-digitala.ro

vorbitori ai unei limbi care se diferențiază atât de croată și slovenă, cât și de italiană. În urma studiilor lingvistice de teren, efectuate în 1966, în două localități din Istria, August Kovačec confirmă existența a 2122 istroromâni. Recensământul populațiilor din Iugoslavia din 1989 indică un număr cuprins între 1550 și 6000, care locuiesc în provincia Cičarija la sud-vest și nord de Munții Učka și orașul Rijeka.

3. Studii etnologice

3.1. *Studii etnologice străine*

Vladimiro Papafava, în *La ceremonias y fiestas nupciales entre los morlacos della Dalmacia*, Madrid, Gacceta del Notariado, 1890 (obiceiuri de trecere – nunta), face o analiză a ceremoniilor morlacilor dalmatini, asemănându-le cu cele ale istroromânilor, ajungând la concluzia că au aceeași origine, pornind de la modul de desfășurare a ceremoniei nupțiale și rolul participanților. În *Sui rumeri dell Istria. Riasunto storica, Appendice bibliografica*, Trieste, 1900 (povestiri și snoave istroromâne), Giuseppe Vassilich prezintă o scurtă istorie a originii cicilor (etnică și lingvistică), a specificului culturii tradiționale, a condițiilor de trai și a regiunii unde aceștia locuiesc. La sfârșitul cărții, autorul prezintă trei povestiri istroromâne și o bibliografie străină despre istroromâni între 1800 și 1900. În aceeași perioadă, Camilo de Franceschi realizează un studiu etnografic publicat sub titlul *Il castelli della Valdarsa* (Trieste, 1900), în care autorul face referiri la limba, portul, obiceiurile și tradițiile istroromânilor din Șușnievița, Sucodru, Letai.

3.2. *Studii etnologice românești*

Sfârșitul secolului al XIX-lea este perioada în care apar primele cercetări asupra istroromânilor. În *Itinerar istrian*, apărut în „Foaia pentru minte, inimă și literatură", de la Brașov (1874), Ioan Maiorescu face o descriere amănunțită a cadrului geografic și social al satelor istroromâne, referiri lingvistice (vocabular istriano-român) și comentarii antropologice sumare.

Primele cercetări etnologice i le datorăm lui T.T. Burada care, în 1896, întreprinde prima culegere de teren, urmată de publicarea articolului *O călătorie în satele românești din Istria*. Acest studiu conține o serie impresionantă de date menite să definească din perspective multiple comunitatea istroromânilor. În prima parte, Burada precizează publicațiile care au stat la baza documentării: revista „Istria", din anul 1846, în care Anton Covaci semnala populația vorbitoare a unui idiom latin ce locuiește pe malurile Mării Adriatice. În „Calendarul pentru poporul românesc" (1847), Gheorghe Asaki oferă o mostră din dialect, un cântec păstoresc. *Itinerar în Istria și vocabular istriano-român* (1874), aparținând lui Ion Maiorescu. Secțiunile studiului lui Burada înglobează o schiță geografică și istorică, un jurnal etnologic al călătoriei efectuate în satele din Istria, descrieri ale caselor și ale portului, date minimale despre ocupațiile de bază. Un rol important îl deține

https://biblioteca-digitala.ro

cercetarea datinilor de Anul Nou, a obiceiurilor de trecere, a căror prezentare este însoţită de transcrieri muzicale ale dansurilor de nuntă, fişe de organologie cuprinzând principalele instrumente: *folele* (cimpoiul), *supele* (un tip de oboi), *surlele* (fluiere gemănate) şi menţionarea celor două dansuri caracteristice: *columbaro* şi *sub piciore*.

Perioada interbelică este o perioadă în care se remarcă intensificarea preocupărilor ce vizează cercetarea istroromânilor. O contribuţie importantă a avut-o Petru Iroaie, care publică un repertoriu impresionant de texte operând şi o clasificare categorială: cântece de iubire şi satirice, cântece de leagăn, colinde, cântece de nuntă, bocete, descântece, jocuri de copii. Alături de basme cu zmei şi texte nuvelistice şi epice sunt precizate cele mai importante sărbători, Carnavalul (*Tri crali* din Jeiăn), diferite credinţe şi superstiţii legate de date importante ca 1 martie (fluturele prevestitor), acţiunile malefice ale unor fiinţe supranaturale ca *morinele şi vârcolacii*[10]. În studiile şi cercetările de teren efectuate în Istria (perioada 1932–1938)[11], Traian Cantemir şi-a concentrat cercetarea exclusiv în localitatea Şuşnievița (zonă etnologică cu puternice influenţe italiene), culegerea sa cuprinzând povestiri, basme (*ştorii*), credinţe şi superstiţii, informaţii asupra obiceiurilor calendaristice de trecere şi religioase.

Ansamblul cultural tradiţional nu a constituit o preocupare a cercetărilor româneşti în perioada ulterioară celui de-al Doilea Război Mondial. Ţinând cont de mutaţiile ce au intervenit în sfera politicului, prin integrarea peninsulei Istria în Republica Socialistă Federativă Iugoslavia (1945), de schimbările economice, demografice, sociale şi culturale care prezintă o dinamică accelerată în societatea contemporană, cercetarea de faţă şi-a propus decelarea gradului de determinare a acestor factori asupra reperelor identităţii etnice şi colective ce pot fi identificate prin raportare la obiceiuri, rituri, ceremoniale, cântece, dansuri etc., ca forme de manifestare folclorică. Totodată, stringenţa cercetărilor derivă din incapacitatea memoriei colective de a stoca şi de a transmite elemente ale tradiţiilor mai mult de două generaţii.

Chestionarul

În urma parcurgerii bibliografiei a fost elaborat un chestionar general care a urmărit, pe de o parte, evidenţierea fondului activ şi pasiv al secvenţelor ceremoniale, al categoriilor din folclorul istroromân relevate de cercetările

[10] Petru Iroaie, *Cântece populare istroromâne (149 de texte, 118 cântece din 8 sate istroromâne)*, Cernăuţi, 1936; *Aşa cântaţ*, culegere de texte din Suşnievița şi Jeiani, Cernăuţi, 1936, în revista „Făt-Frumos", XI, 1937, nr. 4; *Cântece populare istro-române*, în „Arhivele Iaşului", *Grai şi băsmuire cirebiră*, XLVI, nr. 3–4; *Alte cântece cirebire*, XLVII, nr. 1–20, 1936–1938.

[11] Traian Cantemir, *Ciripiri cirebire*, fasc. I, Cernăuţi, Universitatea Regală „Carol I", 1935. Seminarul român de literatură română şi folclor, *Istroromânii*, Hotin, Seminarul român de literatură română şi folclor, extras din revista „Făt-Frumos", anul XIII, 1937; *Istroromânii. Nunta*, Cernăuţi, 1938. *Basme cirebire: Gobo şi Mogo*, Institutul Cernăuţi, anul VII, 31, 1944. *Texte istroromâne*, Bucureşti, Editura Academiei RPR, Institutul de Lingvistică – Cluj, 1959.

https://biblioteca-digitala.ro

anterioare. Pe de altă parte, itemii propuși spre cercetare au vizat existența sau nonexistența unor similitudini cu folclorul dacoromân. În al treilea rând, cercetătorii și-au propus evidențierea acelor aspecte ale tradițiilor din perspectiva contextului istoric evolutiv (inițial italian și, ulterior anului 1945, iugoslav, și după 1991, croat), a modului în care acest context a imprimat modelului identitar o serie de particularități.

Structura chestionarului a urmărit decelarea mai multor coordonate menite să caracterizeze în contemporaneitate cultura orală a istroromânilor: obiceiuri calendaristice laice și religioase, obiceiuri de trecere (nunta și înmormântarea), petrecerea timpului liber, credințe și superstiții, alimentație, narațiuni populare (povestiri familiale, istorii orale, memorate de gradul 1 și 2), repertoriul muzical tradițional, imagologie (întrebări ce au vizat modul în care sunt receptați de către majoritatea croată, precum și modul în care se percep ei înșiși, denominații legate de propria etnie și de celelalte ramuri ale românilor, gradul de cunoaștere a celorlalți istroromâni din localități ale peninsulei Istria). Deși dialectul istroromân „prezintă o serie de fenomene arhaice care îl apropie de româna comună și de celelalte dialecte românești sud-dunărene"[12], este vizibilă influența notabilă a limbii croate, astfel încât chestionarul a fost elaborat bilingv, în limba română și în limba croată. Totuși, pe parcursul anchetei, o parte din întrebările adresate informatorilor au fost formulate parțial în românește, parțial utilizând termeni din dialect. Prin aceasta s-a urmărit: pe de o parte, familiarizarea cercetătorilor cu specificul lingvistic al zonei, ceea ce permitea acceptarea mai facilă în mediul comunitar și, pe de altă parte, conștientizarea de către membrii comunității a existenței fondului latin comun, dacoromân și istroromân.

Prospecția

Prospecția de teren s-a realizat în perioada 29 septembrie – 10 octombrie 2005, localitățile cercetate fiind **Jeiăni** (denumirea folosită de către locuitori fiind *Seiani*) și **Sușnievița**.

Localitatea Jeiăni, având 130–140 de locuitori, majoritatea lor istroromâni, este situată în partea de nord-vest a regiuni *Kvarner*, în provincia *Cičarija*, în apropierea muntelui *Planik*, la 678 metri altitudine și la 34 de kilometri depărtare de Rijeka (principalul centru urban, oraș turistic și port la Marea Adriatică), prezentând o climă temperată diferențiată de altitudine cu influențe alpine.

Din punct de vedere morfologic, Jeiăni prezintă caracteristicile zonale ale peninsulei Istria, fiind un tip de sat adunat, cu case dispuse radial și construite din blocuri de calcar inegale, semifasonate, lipite inițial cu pământ, în prezent, folosindu-se cimentul. Zidurile caselor au grosimi cuprinse între 80 și 100 centimetri. Au fost identificate mai multe particularități dintre care menționăm păstrarea liniei arhitectonice de tip alpino-adriatic, cu influențe italiene (locuințe

[12] *Ibidem*, p. 19.

https://biblioteca-digitala.ro

neîmprejmuite, cu ferestre mici, dublate de obloane, fără balcoane şi fără prispă). Imaginea de ansamblu pune în evidenţă „simbioza" dintre casele vechi (unele dintre ele renovate şi funcţionale), unele având numai parter, altele cu un etaj şi, cele noi, care sunt construite din cărămidă. Acareturile sunt plasate în apropierea locuinţei, în linie, grupate pe criteriul rudeniei şi al vecinătăţii, iar loturile (*nivele*), la marginea satului plasate în văi.

În registrul informal, memoria colectivă conservă atât legenda referitoare la strămutarea satului din munţi, din cauze climatice, cât şi delimitarea iniţială a suprafeţei satului în funcţie de dispunerea spaţială a celor patru familii întemeietoare: Sancovit, Turcici (Turcovit), Stambulici, Marmelit. Spaţiile liminale sunt reprezentate de *capeliţe* (asemănătoare troiţelor, reprezentând crucifixul) care circumscriu centrul (la intersecţia drumurilor ce delimitează cele patru zone) şi căile de acces în sat (una dintre ele marca vechea cale către comuna Mune şi Slovenia). În plan simbolic, anchetele de teren au relevat funcţia apotropaică a acestora, funcţiile de consacrare a spaţiului şi diferenţiere calitativă a acestuia.

Fântânile, *şternele*, sunt construite din piatră sub forma unui bazin paralelipipedic, având adâncimi de circa 8–15 metri, cu ornamente florale, purtând numele proprietarilor şi ale ctitorilor (şterna lu Jozo, şterna lu Didiciu, Şterna lu Juki, şterna lu Jurik, şterna lu Jinka etc.), reprezentând repere de orientare în sat şi locuri de întâlnire. Exista şi o fântână (*fântără*) a satului plasată pe locul unui vechi lac, renovată de către armata austro-ungară în 1914–1915, astăzi dărâmată. Biserica, de rit romano-catolic, având hramul Sf. Andrei, este amplasată pe un platou la marginea satului, fiind reconstruită în 1990 şi sfinţită în 1992 pe temelia bisericii distruse odată cu 102 case şi 98 gospodării de către fasciştii italieni şi germani în 1944. Acest eveniment tragic care a marcat puternic comunitatea constituie nucleul variantelor de istorii orale legate de trecutul satului.

Prospecţia a relevat ca cea mai importantă marcă a identităţii comunităţii din Jieani, performarea obiceiurilor concentrate în timpul sărbătoririi Epifaniei Domnului, Sfinţii Magi, Gaşpar, Melchior şi Baltazar, plasată în calendarul romano-catolic la data de 6 ianuarie – *Tri Kralji* – şi marca iniţial, momentul reînnoirii anului. Această tradiţie din ciclul calendaristic, precedat de o perioadă de purificare fizică (post alimentar) şi spirituală a principalilor actanţi (zvonciarii), purtând numele de *Pust*, denotă valenţele şi simbolismul colindatului din spaţiul dacoromân. Ritualul este performat de un alai în care au fost remarcate mai multe tipuri de roluri: pe de o parte, un grup format dintr-un număr par de bărbaţi, *zvonciari*, care, în ziua respectivă, înconjoară alergând de trei ori satul şi fiecare casă, oprindu-se în dreptul fiecărei gospodării unde sar (*zvonesc*), iar pe de altă parte, un conducător, *capo* (situat în fruntea zvonciarilor), ce reglementează buna desfăşurare a obiceiului şi disciplina în interiorul grupului, cu ajutorul unui fluier şi al unui baston, secondat de un casier ce are rolul de colectare a darurilor alimentare primite. Zvonciarii sunt însoţiţi de un grup de bărbaţi şi femei (care poartă pe umeri baticuri colorate, pe cap bărbaţii au pălării negre, iar femeile baticuri), şi de o

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

UN CREATOR CONTEMPORAN DE FOLCLOR AROMÂN: MARIA ANDON – STUDIU DE CAZ –

MIHAELA NUBERT CHEŢAN, IULIA WISOŞENSCHI
Institutul de Etnografie şi Folclor „C. Brăiloiu"

În limitele unei anchete preliminare şi cu posibilitatea lărgirii progresive a ariei de investigaţie, demersul nostru ştiinţific îşi propune să evidenţieze procesul creator în mediile folclorice genuine, coroborat cu elementele definitorii ale profilului creatorului popular din cadrul comunităţii aromânilor, în contextul dinamicii societăţii moderne. Problematica abordării fenomenului creaţiei populare şi a complexităţii tipului de individ cu capacităţi creatoare a fost dezvoltată pertinent de către Albert B. Lord în lucrarea *The Singer of Tales*: „Our oral poet is composer. Our singer of tales is a composer of tales. Singer, performer, composer, and poet are one under different aspects *but at the same time*. Singing, performing, composing are facets of the same act"[1]. Această temă de cercetare a fost nuanţată, ulterior, de Sanda Golopenţia care susţinea: „În felul acesta ar putea începe nu atât rezolvarea, cât dizolvarea unor probleme cum sunt caracterul anonim al folclorului, raportul dintre creaţie şi interpretare etc."[2]. În această sferă de preocupări includem cercetarea de faţă, metodologia utilizată constând din înregistrarea efectuată în luna iulie, în studioul I.E.F., în „spaţiu conceptual nefamiliar"[3], a unui repertoriu de cântece, urmată de aplicarea unui chestionar amplu în spaţiu fizic familiar (domiciliul) ce a vizat următoarele aspecte: statutul şi poziţia informatorului în cadrul comunităţii, aderenţa la tradiţie, specializarea categorială, etapizarea devenirii ei ca personalitate creatoare, tehnicile procesului de creaţie, evenimente şi contexte declanşatoare. Materialul genuin rezultat în urma transcrierilor răspunsurilor la chestionar a oferit perspective mai largi de investigare asupra preeminenţei unor categorii folclorice tradiţionale specifice aromânilor şi reperarea unui complex de funcţii coexistente.

Calităţile prin care se remarcă informatoarea: dinamism, memorie muzicală, sensibilitate artistică, receptivitate, spirit improvizatoric şi critic, sunt elemente pertinente care permit încadrarea sa în tipologia informatorilor-tip. Bună deţinătoare

[1] Albert B. Lord, *The Singer of Tales*, New York, Atheneum, 1978, p. 13.

[2] Sanda Golopenţia, *Intermemoria. Studii de pragmatică şi antropologie*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 2001, p. 26.

[3] *Ibidem*, p. 17.

Anuar IEF, serie nouă, tom. 17, 2006, Bucureşti, p. 325–330

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

UN CREATOR CONTEMPORAN DE FOLCLOR AROMÂN: MARIA ANDON – STUDIU DE CAZ –

MIHAELA NUBERT CHEŢAN, IULIA WISOŞENSCHI
Institutul de Etnografie şi Folclor „C. Brăiloiu"

În limitele unei anchete preliminare şi cu posibilitatea lărgirii progresive a ariei de investigaţie, demersul nostru ştiinţific îşi propune să evidenţieze procesul creator în mediile folclorice genuine, coroborat cu elementele definitorii ale profilului creatorului popular din cadrul comunităţii aromânilor, în contextul dinamicii societăţii moderne. Problematica abordării fenomenului creaţiei populare şi a complexităţii tipului de individ cu capacităţi creatoare a fost dezvoltată pertinent de către Albert B. Lord în lucrarea *The Singer of Tales*: „Our oral poet is composer. Our singer of tales is a composer of tales. Singer, performer, composer, and poet are one under different aspects *but at the same time.* Singing, performing, composing are facets of the same act"[1]. Această temă de cercetare a fost nuanţată, ulterior, de Sanda Golopenţia care susţinea: „În felul acesta ar putea începe nu atât rezolvarea, cât dizolvarea unor probleme cum sunt caracterul anonim al folclorului, raportul dintre creaţie şi interpretare etc."[2]. În această sferă de preocupări includem cercetarea de faţă, metodologia utilizată constând din înregistrarea efectuată în luna iulie, în studioul I.E.F., în „spaţiu conceptual nefamiliar"[3], a unui repertoriu de cântece, urmată de aplicarea unui chestionar amplu în spaţiu fizic familiar (domiciliul) ce a vizat următoarele aspecte: statutul şi poziţia informatorului în cadrul comunităţii, aderenţa la tradiţie, specializarea categorială, etapizarea devenirii ei ca personalitate creatoare, tehnicile procesului de creaţie, evenimente şi contexte declanşatoare. Materialul genuin rezultat în urma transcrierilor răspunsurilor la chestionar a oferit perspective mai largi de investigare asupra preeminenţei unor categorii folclorice tradiţionale specifice aromânilor şi reperarea unui complex de funcţii coexistente.

Calităţile prin care se remarcă informatoarea: dinamism, memorie muzicală, sensibilitate artistică, receptivitate, spirit improvizatoric şi critic, sunt elemente pertinente care permit încadrarea sa în tipologia informatorilor-tip. Bună deţinătoare

[1] Albert B. Lord, *The Singer of Tales*, New York, Atheneum, 1978, p. 13.

[2] Sanda Golopenţia, *Intermemoria. Studii de pragmatică şi antropologie*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 2001, p. 26.

[3] *Ibidem*, p. 17.

Anuar IEF, serie nouă, tom. 17, 2006, Bucureşti, p. 325–330

https://biblioteca-digitala.ro

a tradiţiilor aromânilor grămosteni, din rândul cărora face parte, Maria Andon trăieşte în prezent şi creează în localitatea Pantelimon (din apropierea Bucureştiului), mediu semiurban dinamic, deschis schimbărilor. Această ramură a aromânilor, grămostenii vârgăreni, originari din partea răsăriteană a Bulgariei, din munţii Rodopi, s-au stabilit în România în 1940, în urma schimbului de populaţie dintre România şi Bulgaria prin tratatul de la Craiova. Trecerea de la munte la şes, sedentarizarea treptată, renunţarea la ocupaţiile tradiţionale şi adoptarea unui nou stil de viaţă au impus o direcţie nouă în reconfigurarea sistemului de gândire folclorică şi în perpetuarea formelor de exprimare identitar-culturală a acestor aromâni.

Deţinători ai unui capital cultural păstrat în memoria colectivă şi transmis prin canale de comunicare orală, aromânii activează în prezent un repertoriu de categorii folclorice pe care l-au adus din locurile de baştină. Elementele actuale ale culturii spirituale grămostene performate într-un mediu nou, aflat într-o permanentă dinamică, se supun unui proces continuu de desemantizare şi resemantizare parţială la nivelul componentei tradiţionale. Pentru grupul grămostenilor, cântecul, considerat ca cea mai pregnantă marcă identitară, constituie un adevărat exerciţiu de rezistenţă şi o strategie de supravieţuire ce dă naştere unui sentiment al apartenenţei împărtăşite. Aceste coordonate specifice sunt evidenţiate şi de Maria Andon care utilizează o serie de sinonime pentru verbul ***a cânta*** (*a zice, a face*), în care edificatoare este sintagma „a aminti cântece", aserţiune ce subliniază funcţia amintită.

În folclorul muzical aromân au fost operate mai multe tipuri de clasificări: pe genuri, în funcţie de sursa şi maniera de interpretare, trăsături structurale, mediul social şi criteriul funcţional ce departajează două categorii de cântece, de joc şi de ascultat[4]. Pe un text epic, adesea liricizat, categoria cântecelor de ascultat este interpretată într-un tempo mai rar, parlando-rubato, puternic ornamentate, motiv pentru care informatoarea le consideră „cântiţi greali". În acest caz, precizarea terminologică este dictată de modul de execuţie al acestei categorii. Performanţa interpretării cântecelor de ascultat, considerată dificilă de către ceilalţi membrii, o poziţionează ca lider în cadrul comunităţii, confirmându-i-se talentul interpretativ: *„Şi acuma, la orice nuntă mă duc, la orice distracţie, la orice obicei....de sfinţi sau la o mică adunare, de fapt cânt şi ceilalţi spun: hai, Maria, începe, că tu le ştii pe toate. Şi după tine cântăm şi noi....şi după aceea cântă şi ei după mine, ştiţi, că sunt multe cântece care nu prea le ştiu"*.

Pe de altă parte, deţinerea şi transmiterea unui repertoriu larg de semne culturale, recunoscute şi acceptate colectiv, îi conferă Mariei Andon prestigiu şi autoritate în spaţiul manifestărilor de tip tradiţional. Informatoarea manifestă o permanentă dorinţă de cunoaştere a tradiţiei, de autoperfecţionare, dovedeşte un ascuţit simţ critic şi apelează frecvent la femeile în vârstă, cărora le recunoaşte

[4] Gheorghe Oprea, Larisa Agapie, *Folclor muzical românesc*, Bucureşti, Editura Didactică şi Pedagogică, 1983, p. 415.

https://biblioteca-digitala.ro

rolul de păstrătoare ale fondului cultural tradiţional. La rândul ei, Maria Andon este un reper de conservare a informaţiei culturale, fiind adesea solicitată de grupul beneficiar în performarea secvenţelor ceremoniale şi rituale.

Creaţiile interpretate de Maria Andon fac parte din categoria cântecelor epice şi lirice cu o tematică variată: de înstrăinare, de dor, profesională, o variantă a *Meşterului Manole*, şi câteva cântece epice din categoria jurnalelor orale, cu o valoare predominant documentară pentru comunitatea creatoare şi consumatoare. Din fondul tradiţional al creaţiilor epico-lirice pe care îl deţine şi îl transmite prin canalele de comunicare orală, pe parcursul interviului, informatoarea a subliniat, în repetate rânduri, preferinţa sa pentru categoria cântecelor de ascultat: „*sinceră să-ţi spun, de ascultat, de masă... te trage sufletul să cânţi, dar.... sunt astea vechi care te unge pe suflet, de alinare... când cânt cântecele astea bătrâneşti*". Respectarea canoanelor tradiţiei grămostene şi a autenticului, a profilul arhaic al creaţiei marcat de factorul timp, oferă valoarea estetică produsului cultural în viziunea creatoarei.

În evoluţia Mariei Andon spre cristalizarea ei ca tip de creator au fost decelate mai multe etape: etapa *cumulativă*, de asimilare latentă a repertoriului muzical tradiţional, este etapa manifestă în perioada tinereţii, dominată de autoritatea feminină a mamei şi a soacrei; etapa *demonstrativă* este etapa în care atinge pragul performanţei caracterizată prin talent explicit, caracteristici vocale deosebite care îi permit interpretarea unui repertoriu amplu, de circa 100 de melodii, conform afirmaţiilor informatoarei; etapa *creativă* este etapa maturităţii artistice care, într-o primă fază premergătoare propriilor creaţii, se manifestă prin intervenţii creatoare ce au fost reperate în intenţia interpretei de a extinde corpul textului folcloric, prin adăugarea unor versuri şi/sau cuvinte „potrivite" care îi satisfac nevoile artistice şi, în anumite cazuri, prin înlocuirea tipului melodic. În cea de-a doua fază, Maria Andon devine un creator popular propriu-zis ce posedă întregul arsenal de procedee şi mijloace artistice tradiţionale: structuri metrice, versuri călătoare, formule iniţiale, mediane şi finale, elemente de prozodie, procedee stilistice.

Evenimentele care o determină pe informatoarea noastră să creeze noi cântece se pot clasifica în evenimente *festive* (nunta nepoatei, unde a creat un cântec de joc), evenimente *ocazionate* (seara aromânească, pentru care a creat un cântec de joc), evenimente *particulare* (cântec conceput şi destinat unei personalităţi din cadrul comunităţii, Lefterie Naum, a cărui implicare în valorificarea costumului tradiţional aromânesc a inspirat producerea unei creaţii), evenimente *tragice* (moartea violentă a unui tânăr consătean). Stimulul declanşator al procesului creator este de natură intimă, informatoarea recunoscând ca fiind *dorinţa*: „*am eu satisfacţia asta, plăcerea asta să fac eu un cântec*".

Etapele procesului de creaţie cumulează următoarele secvenţe: alegerea cuvintelor potrivit tiparului, metricii tradiţionale care circumscrie versul ca nivel

https://biblioteca-digitala.ro

primar corespondent al unui rând melodic. „*Cuvintele trebuie să am mai mult timp ca să pot să le potrivesc să cadă mai bine la melodie... Îmi vin cuvintele, după aceea, a doua zi, poate îmi dă în cap să mai pun ceva... și dacă pică bine și intră și în melodie puțin mai bine, îl las pe ăla*". Deși improvizația textului pare să primeze în acest caz, aceasta este condiționată de limitările unității melodice ce guvernează încadrarea cuvintelor și a măsurii versului. Această limitare se poate identifica într-o succesiune de determinanți care se situează în primul rând la nivelul categoriei alese, de joc sau de ascultat. Caracteristicile stilistice ale acestor categorii implică particularități distincte în ceea ce privește structura muzicală, sistemul sonor, cadențial, arhitectural, ornamentele, specificul intonațional. Nu se poate opera o ierarhie a determinărilor muzicale, deoarece ele funcționează simultan, prin intermediul formulelor ritmico-melodice tradiționale.

Aceste unități muzicale, structurate ca un repertoriu de „locuri comune" în memoria individuală și colectivă, se activează în actul creator, în funcție de poziția pe care o dețin în cadrul rândului melodic ca structură formală tradițională. Distingem o serie de formule melodice specifice incipiturilor și o serie de formule standardizate, ca cele cadențiale. Formulele melodice mediane din interiorul rândului melodic, ca și versurile care juxtapun motive în unități noi, se combină în structuri originale.

În cazul Mariei Andon, actul creator este puternic conștientizat și se reflectă în selectarea acelor contururi melodice care să nu permită identificarea cântecului respectiv drept variantă. Din această perspectivă, C. Brăiloiu situa într-o relație opozitivă compozitorul cu creatorul popular, considerând că acesta „nu e conștient de nicio *metodă* și nu poate da socoteală de niciun procedeu tehnic, nici de vreun concept teoretic. Domeniul său este empirismul integral"[5]. Confirmând într-o oarecare măsură observațiile de mai sus, informatoarea percepe procesul de creație în care primează acțiunea de combinare a mai multor segmente muzicale. În acest fel, Maria Andon probează capacitatea de a sintetiza caracteristicile dominante ale tipurilor melodice ale folclorului grămostean, ce furnizează materialele unei creații noi, ce derivă dintr-un sistem care, după afirmațiile lui C. Brăiloiu, neavând autori „nu furnizează decât materialele unei creații... cu cât aceste posibilități se înmulțesc, cu atât se cristalizează repertorii de locuri comune, locuțiuni curente, formule passe-partout în care s-ar putea vedea un început de creație, dacă nu ele ar deriva aproape ineluctabil din sistemul însuși"[6].

În procesul de creație inovația la nivelul textului este lentă și se realizează prin intermediul mai multor variante, informatoarea noastră utilizând scrisul ca principală modalitate de conservare și memorare a creațiilor proprii. Versul textelor poetice corespunde versului tradițional aromânesc de 7–8 silabe care se remarcă

[5] Apud Sanda Golopenția, *Intermemoria. Studii de pragmatică și antropologie*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 2001, p. 27.

[6] *Ibidem*, p. 31.

https://biblioteca-digitala.ro

uneori alternanța versului întreg cu varianta catalectică heptasilabică. Arhitectonic, textul se organizează astrofic, în versuri asimetrice. În majoritatea textelor pe care ne întemeiem studiul am remarcat absența refrenelor, a silabelor de completare și parcimonia în registrul stilistic al tropilor.

Ultima etapă în procesul creației este memorarea repetată, de fixare a cântecului nou creat: *„Și dacă-i cauți o melodie specială trebuie să-l cânți foarte des, ca să nu-l uiți"*. Informatoarea consideră procesul creației încheiat în momentul în care asocierea textului cu melodia devine conformă codurilor culturii orale grămostene: *„se potrivește și la vorbe și la legătură, cuvânt cu cuvânt, și la melodie"*. Prilejurile în care Maria Andon obișnuiește să interpreteze producțiile proprii se manifestă în cadru intim, familial – în timpul activităților casnice și în momentele de relaxare, în fața televizorului, când își plimbă nepoata etc., performate în prezența soțului și a fiicei, asumându-și critica acestora.

Creația folclorică pe care o oferă Maria Andon încorporează elemente de gratuitate, spontaneitate și generozitate și vizează, la nivel profund, asigurarea prestigiului în mediul aromânesc. Analiza producțiilor informatoarei evidențiază o ierarhie de funcții: de informare, de conservare a valorilor culturale, de divertisment, catarctică, în care prevalează funcția cântecului *ca dar*. În acest sens, Ofelia Văduva operează o distincție între tipurile de daruri și ofrande în forme subtile. „Darul poate fi identificat în formule augurale, cântece sau dans"[7].

Revenind la creația proprie, *Nicu a lu' Piha*, autoarea mărturisește preferința pentru acest cântec. *Nicu a lu'Piha* este un jurnal oral în care este relatată moartea violentă, în accident de mașină a unui tânăr consătean. Puternic marcată de acest eveniment, Maria Andon a intenționat să fixeze amintirea acestuia în memoria grupului. Actul creator de a păstra vie imaginea unor indivizi speciali se încadrează în tradiția aromânească, fiind adesea utilizată expresia *il'i* (*îi scoasi cântic*), în concepția informatoarei aceste tipuri de cântece fiind *„cântece adevărate"*. Fixarea în memoria colectivă a unor personalități marcante, ca și refacerea culturală a comunității viilor și a morților devin pilonii pe care se sprijină construcția acestui tip de cântec epic. Reiterarea permanentă a acestor personalități prin cântece funcționează la nivelul grupului beneficiar ca indici de modelare, sancționare și reglare a comportamentelor colective.

În cazul cântecului *Nicu a lu' Piha* putem considera această creație a Mariei Andon circumscriind „o tehnică a liniștirii catarhice, ca formă a unei strategii de depășire a stărilor de incertitudine și nesiguranță, a neprevăzutului, specific pragurilor existențiale, perioadelor liminale din viața omului"[8] pe care autoarea o evidențiază sintetic în finalul interviului: *Și cântecul lui Nicu o să rămână amintire, cum au rămas cântecele vechi de odinioară; merită pentru că a fost un om bun și merită să i se audă numele.*

---

[7] Ofelia Văduva, *Pași spre sacru. Din etnologia alimentației românești*, București, Editura Enciclopedică, 1993, p. 124.

[8] *Ibidem*, p. 120.

https://biblioteca-digitala.ro

Maria Andon – A Contemporary Aromanian Folk Creator – A Case Study –

(Abstract)

Nowdays, in the context of superindustrialized, consumption-oriented and hipertechnological society, stressed by globalization, the oral culture preserves its own forms of manifestation, in which a human group reflects its values and mental representations.

Our study focuses on analysing the information provided by the field-research upon a cultural information bearer, belonging to the Aromanian community. For the Aromanian community besides other elements, singing represents the most important cultural-identity marks, which keeps the members of the group together.

Maria Andon, a 60-year old woman, represents one of a few creative performers of Aromanian songs and possesses the artistic traditional technique and folk motives. Maria Andon's singing repertoire is analysed in some ways: dynamism, folcloric facts, creative personality, the evolution of creative process.

https://biblioteca-digitala.ro

FENOMENUL MIGRAŢIONAL ÎN BELGIA. PERSPECTIVĂ DIACRONICĂ*

CARMEN BANŢA
Facultatea de Litere, Universitatea din Craiova

Un fenomen actual al societăţii româneşti în tranziţie, cunoscut în mai toate ţările foste comuniste, este emigrarea populaţiei, care stă sub semnul mobilităţii teritoriale, fiind determinat direct de slăbirea controlului statelor postsocialiste şi de dreptul la liberă circulaţie restabilit de „dezgheţarea" blocului de Est.

Ţările Europei de Est, în special România, sunt importante furnizoare de migraţie şi devin ţări de tranzit sau de instalare pentru diverse populaţii sud- şi extrem-orientale, ceea ce a condus la lărgirea spaţiului de migraţie european.

Sărăcia, şomajul, salariile foarte mici şi incapacitatea guvernelor de a asigura protecţia socială a propriilor cetăţeni se află în rândul celor mai importante cauze care îi determină pe cei apţi de muncă să plece din România şi să ceară azil în statele dezvoltate. Piaţa forţei de muncă din spaţiul societăţilor dezvoltate funcţionează selectiv în funcţie de nevoile economiilor naţionale. Statul belgian este interesat, în primul rând, de muncitori specializaţi în domeniul construcţiilor.

În Belgia, putem considera că principalul flux migrator românesc poate fi împărţit în două mari etape: înainte de Revoluţia din decembrie 1989 şi după 1989, deşi se înregistrează cazuri izolate de elemente migratoare şi în alte perioade istorice. *Înainte de decembrie 1989*, avem de-a face cu o emigraţie aproape exclusiv politică, cu încercarea de a scăpa de opresiunea ideologică, efectuată mai ales de intelectualitate. Migraţia românilor către Belgia a început în *anii '50*, cu câteva familii de boieri şi de prinţi care au părăsit ţara în momentul venirii comuniştilor la putere în România. Acest proces migrator s-a intensificat în *anii '70–'80*, ca urmare a radicalizării regimului Ceauşescu. Compusă în cea mai mare parte din intelectuali, această diasporă (sau exil, cum preferă să îşi spună) a rămas destul de divizată în jurul a două biserici: Biserica Ortodoxă Română (finanţată de statul român şi recunoscută de statul belgian, avându-l ca preot pe Vasile Palade) şi Biserica Catolică de rit oriental (greco-romană), al cărei păstor este Petre Gherman.

După Revoluţia din decembrie 1989, putem identifica trei valuri ale emigraţiei românilor în Belgia, şi anume, între 1990 şi 1995, între 1995 şi 2000 şi

* Acest articol este realizat în urma unei cercetări de teren întreprinse în luna mai 2005 la Bruxelles. Este parte a unei cercetări antropologice despre emigranţii români postdecembrişti din capitala Belgiei.

Anuar IEF, serie nouă, tom. 17, 2006, Bucureşti, p. 331–334

https://biblioteca-digitala.ro

din 2000 până în prezent. Fiecare val prezintă anumite particularități, ce provin dintr-o diferență la nivel de cauze ale migrației, diferență de metode de regularizare pe teritoriul belgian, dar și de profil al indivizilor implicați în acest proces.

În anul 1994, a fost înființată încă o parohie ortodoxă română, la Anvers (Antwerpen), unde oficiază slujba protopopul Dura Ion (finanțată de Belgia flamandă). O parte din emigranții români ce locuiesc acolo sau împrejur se întâlnesc pentru a participa la slujbele religioase.

Între 1990 și 1995, avem de-a face cu o perioadă de mari confuzii și tulburări ideologice, manifestate printr-o intensificare a fluxului migrator. Pe de o parte, ca urmare a dificultății de a părăsi teritoriul țării în perioada comunistă, pentru a cunoaște societate occidentală, o parte dintre români își vor căuta echilibrul psihologic în afara granițelor țării, chiar și după Revoluție. Pe de altă parte, ne confruntăm cu o perioadă marcată de un puternic scepticism postrevoluționar. În acest context, decepționați de lentoarea schimbărilor atât de mult așteptate, mulți intelectuali au plecat din România către toate țările Europei Occidentale, implicit și către Belgia. Nu în ultimul rând, trebuie amintit că aceasta a fost și perioada celor cinci mineriade (ianuarie 1990, februarie 1990, iunie 1990, septembrie 1992 și ianuarie 1999), evenimente sociale cu o influență deosebită asupra intensificării procesului migrator. Occidentul nu a rămas insensibil la aceste grave conflicte sociale, percepute în țările capitaliste ca niște micro-războaie civile. Așa se explică, din perspectiva care ne interesează, că numărul de cereri de azil politic venite din partea românilor a fost cel mai important în toate statisticile și cea mai mare parte a acestor cereri a fost aprobată. Așadar, a fost un avantaj pentru emigranți.

Perioada 1995–1999 se remarcă printr-o importantă emigrație românofonă, având motivații diverse în funcție de țara de proveniență.

Românofonii din Republica Moldova și Ucraina, deși recent eliberați de totalitarismul comunist și Uniunea Sovietică, se simt încă amenințați în cultura și valorile lor. O mare parte dintre aceștia va face cerere de azil politic în Belgia.

În ceea ce privește românii, putem remarca transformarea emigrației politice din perioada precedentă, într-una exclusiv economică. Cum procedura de azil politic nu mai dădea niciun rezultat, cea mai mare parte dintre emigranții acestei perioade au trecut direct la clandestinitate, muncind „la negru".

Tot în această perioadă avem de-a face cu o importantă migrație a populației de etnie romă, căreia îi erau încă acceptate cererile de azil politic pe motive de discriminare sau persecuție, acceptare în urma căreia primeau ajutor social din partea statului belgian (spre deosebire de Franța, de exemplu, unde azilul politic nu le va fi niciodată acordat, dar unde legea este mai blândă în cazurile de clandestinitate).

În sfârșit, ultima categorie de românofoni emigranți ce au avut ca destinație Belgia în această perioadă este reprezentată de migranți veniți din alte țări ale Europei Occidentale (Olanda, Franța, Germania), cărora fie li s-a refuzat cererea de rezidență, fie au fost expulzați, fie nu au găsit un loc de muncă într-o țară unde

https://biblioteca-digitala.ro

limba este mai dificilă (cum este cazul Olandei, dar și al Germaniei). În această ultimă categorie regăsim și un număr însemnat de reprezentanți ai comunității rrome.

Se remarcă deci, în această perioadă, o mare preferință pentru Belgia ca destinație finală a românofonilor emigranți. Acest fenomen ar putea fi explicat prin diversitatea etnică și culturală a acestei țări care facilitează o integrare rapidă, precum și prin posibilitățile reale de a lucra clandestin, mult mai reduse în alte țări. Un alt element de atractivitate îl reprezintă și limba accesibilă. Ne referim desigur la limba franceză, majoritară în regiunea Bruxelles și aproape complet predominantă în Wallonia. Așa se explică și de ce principalele comunități de români sunt grupate în aceste arii francofone.

O parte dintre emigranții acestei perioade au fost regularizați în urma procedurii antamate în anul 2000 de statul belgian, dar o bună parte dintre aceștia nu au avut curajul să introducă cererea de regularizare, de teama de a nu fi expulzați în cazul în care nu ar îndeplini condițiile cerute.

Din 2000 și până în prezent, statul belgian se confruntă cu o emigrație esențial economică a românofonilor, datorată în special unei degradări continue a condițiilor de viață din țara lor de origine.

Această perioadă se caracterizează, de asemenea, pe de o parte, printr-o diminuare a numărului de românofoni veniți din Ucraina și, pe de altă parte, prin apariția unei migrații organizate de către rețelele de trafic de ființe umane, și de o importantă migrație a rromilor.

Anul 2002, prin suprimarea obligativității vizelor pentru români, a permis unei populații din ce în ce mai diverse să ajungă pe teritoriul Belgiei. O parte dintre acești emigranți, dar, din păcate, nu foarte mulți, se vor întoarce în România după cele trei luni legale, pentru a nu-și pierde dreptul la libera circulație în spațiul Schengen. În timpul acestui sejur de trei luni, ei vor încerca să lucreze clandestin, dar necunoașterea limbii este un impediment major, ceea ce-i determină să accepte orice compromis. În schimb, această perioadă se caracterizează printr-un aflux îngrijorător de rromi ce practică cerșetoria (legală în Belgia) sau diverse infracțiuni minore.

Conform datelor Oficiului pentru Străini, la nivelul anului 2003, sunt înregistrați: cu dreptul de rezidență temporară (1–5 ani), 7 200 cetățeni români; cetățeni români cu domiciliul stabilit în Belgia, 2391. O estimare credibilă a numărului de etnici români ar fi de aproximativ 20 000, dintre care 10 000–12 000 în zona Bruxelles[1].

Imigranții români mai vechi sau mai noi, în general cu un nivel de pregătire universitară, s-au integrat în mod firesc în societatea belgiană, însă fără a ocupa poziții importante pe plan politic sau economic. Ei s-au afirmat cu precădere în viața științifică și cultural-artistică.

[1] Datele au fost furnizate de către personalul Departamentului politic și cultural al Ambasadei României în Belgia.

https://biblioteca-digitala.ro

Belgia rămâne o țară cosmopolită, unde emigrarea este un proces continuu, iar românii încearcă să se integreze lumii occidentale, adaptându-se regulilor impuse.

Este importantă cercetarea diacronică, și nu numai, a fenomenului migrațional al românilor pentru a cunoaște atât fluxul migrațional, cât și motivele emigrării, precum și gradul de adaptabilitate „într-o nouă lume".

The Migration Phenomenon in Belgium. Historical Perspective

(Abstract)

The main Romanian migration in Belgium can be devided into two waves: before the Revolution of December 1989 and after it, although there were registered isolated cases of migrations in other historical periods of time.

Before December 1989, all the registered emigrations were exclusively of a political nature, where people, basically the intellectuals, tried to escape from the ideological oppression.

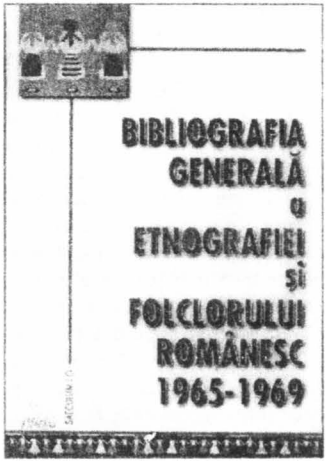
After December 1989, we can identify 3 waves of Romanian emigration to Belgium: between 1990–1995, between 1995–2000 and from 2000-until present. Each of these emigration waves has its own properties that vary according to the reasons behind the emigration, the methods of regularization on the Belgium territory but also, according to the profile of the immigrants.

https://biblioteca-digitala.ro

*** *Bibliografia generală a etnografiei şi folclorului românesc. 1956–1964.* Ediţie îngrijită şi prefaţă de I. Oprişan. Bucureşti, Editura Saeculum I.O., 2004, 718 p.

*** *Bibliografia generală a etnografiei şi folclorului românesc. 1965–1969.* Ediţie îngrijită de I. Oprişan. Bucureşti, Editura Saeculum I.O., 2005, 735 p.

Necesitatea alcătuirii unei bogate bibliografii retrospective a etnografiei şi folclorului românesc s-a simţit încă de la începutul secolului al XX-lea. Realizarea unei lucrări de asemenea anvergură a fost posibilă abia după 1949, când se înfiinţează Institutul de Folclor din Bucureşti. În *Istoria folcloristicii româneşti*, Ovidiu Bîrlea remarca handicapul pe care l-au avut ştiinţele etnologice din cauza lipsei instrumentelor de lucru fundamentale: bibliografia generală a folclorului, tipologiile şi corpusul speciilor folclorice[1]. Înviorarea disciplinei se va produce abia după apariţia consecventă a instrumentelor de lucru, datorată formei instituţionalizate de cercetare.



Editura Saeculum I. O., condusă de dr. Ion Oprişan, a introdus în planul editorial un proiect ambiţios, de recuperare şi restituire a moştenirilor ştiinţifice. Printre acestea se numără şi acela de tipărire a instrumentelor de lucru, precum bibliografia generală de etnografie şi folclor. În ultimii doi ani, editura a publicat *Bibliografia generală a etnografiei şi folclorului românesc. 1956–1964*. Ediţie îngrijită şi prefaţă de I. Oprişan (2004) şi *Bibliografia generală a etnografiei şi folclorului românesc. 1965–1969*. Ediţie îngrijită de I. Oprişan (2005).

Cele două volume continuă un proiect lansat de Editura Saeculum I. O. în urmă cu câţiva ani. Manuscrisul celui de al doilea tomul al bibliografiei redactat de colectivul coordonat de Adrian Fochi (perioada 1892–1904), predat Editurii Ştiinţifice şi Enciclopedice în 1978, rătăcit multă vreme, va fi descoperit, îngrijit editorial şi publicat de Iordan Datcu, abia după trei decenii, la editura amintită (*Bibliografia generală de etnografie şi folclor românesc. Vol. II (1892–1904)*. Coordonare şi cuvânt înainte de Adrian Fochi. Ediţie îngrijită şi prefaţă de Iordan Datcu, Bucureşti, Editura Saeculum I.O., 2003).

[1] Exceptând proverbele şi ghicitorile. Vezi Iuliu A. Zanne, *Proverbele românilor*. Vol. I–X, Bucureşti, Editura Librăriei Socec & Comp., 1895–1903; Artur Gorovei, *Cimiliturile românilor*, Bucureşti, 1898.

https://biblioteca-digitala.ro

Această meticuloasă muncă ştiinţifică va fi reluată prin publicarea seriei de bibliografii curente apărute de-a lungul timpului în diverse reviste de specialitate. Trimiterile bibliografice din perioada 1956–1969 sunt reunite pentru prima oară în două volume de sine stătătoare, o continuare a „bibliografiei contemporane" a etnografiei şi folclorului românesc, rod al muncii cercetătorilor din Institutul de Folclor al Academiei Române.

Volumul cuprinzând anii 1956–1964 reuneşte bibliografia publicată, pe ani, în paginile „Revistei de folclor" din Bucureşti şi în periodicul timişorean „Folclor literar". Volumul conţine materialele apărute la Bucureşti, *Bibliografia folclorului românesc pe anul 1956*, de Ion Taloş, publicată în „Revista de folclor", tomul 3 (1958), nr. 4, p. 146–211.

Ion Taloş face 261 de trimiteri, grupate în XIII capitole, din 59 de periodice; urmează bibliografia curentă elaborată de Dan Bugeanu şi Adrian Fochi, *Bibliografia folclorului românesc pe anul 1957*, „Revista de folclor", tomul 4 (1959), nr. 3–4, p. 129–229. Lucrarea are VII capitole cu subcapitole, o bogată listă de periodice fişate (162) şi 1738 de trimiteri. Pentru anii 1958, 1959–1960, 1961 şi 1962 volumul include bibliografiile redactate de Adrian Fochi[2], continuate de cele realizate de Elena Dăncuş în 1963 (VII capitole, 162 de periodice, 1483 de trimiteri) şi 1964 (VII capitole, împărţite în subcapitole, 158 de periodice, 1251 de trimiteri[3]), acestea două din urmă, apărute la Timişoara.

Adrian Fochi va introduce, ca îmbunătăţire tehnică, indicele de persoane, de la finele bibliografiilor, indice încorporate de editură la sfârşitul volumului.

Pentru a evidenţia importanţa lucrării, facem o succintă prezentare. Pentru bibliografia din 1958 au fost excerptate 156 de periodice, cu 1100 trimiteri, grupate în VII capitole, cu subcapitole; anii 1959–1960 păstrează cele VII capitole împărţite în subcapitole, cu fişarea a 160 de ziare şi reviste şi 1530 de trimiteri. Pentru 1961, Adrian Fochi va folosi aceleaşi principii teoretice şi metodologice, dar va aduce unele îmbunătăţiri de ordin tehnic, privind sistemul de abreviere sau de cumulare a unor teme. Ca şi în anii precedenţi se fac completări, prin trimiteri la materiale din anii 1957–1960, descoperite ulterior. În dorinţa de a realiza o lucrare exhaustivă, autorul lansează un nou apel către colegii din ţară pentru semnalarea omisiunilor. Anul 1961 conţine 984 de trimiteri, în urma despuierii a 159 de publicaţii, menţinându-se acelaşi număr de capitole şi subcapitole.

Interesant de consemnat e faptul că până în 1958 inclusiv, primul capitol era intitulat *Bibliografii*, pentru ca, începând din 1959–1960, să se concretizeze în *Baza tehnică de documentare ştiinţifică folclorică şi etnografică. Bibliografii, indice, cataloage şi alte instrumente de lucru*. Dorinţa de exactitate, de acoperire reală a spaţiului de cercetare consemnat va determina pe viitor şi finalizarea genericului lucrării, în *Bibliografia etnografică şi folclorică românească pe anul 1962* (146 de periodice, VII capitole, împărţite în subcapitole, 734 de trimiteri). Noua denumire va fi păstrată şi pentru anii următori, ceea ce l-a determinat pe editor să adopte titlul de *Bibliografia generală a etnografiei şi folclorului românesc*; „generală" pentru că aceste bibliografii curente continuau bibliografia retrospectivă şi pentru că erau construite pe principiul exhaustivităţii. De fapt, e vorba de bibliografii speciale, dar sub aspect strict etnologic ele vizează toate disciplinele aferente, având din acest punct de vedere valoare de instrument de lucru general.

Clasificarea se păstrează în general aceeaşi, cu observaţia că după anul 1956 numărul capitolelor se restrânge, prin reducerea apariţiilor de profil. De pildă, se renunţă la capitolele *Bibliografie; Obiceiuri şi credinţe; Colinde; Mitologie şi folclor religios, medicină populară şi descântece*. Lipsa capitolelor este grăitoare pentru specialiştii de azi, cu privire la temele de cercetare ce reflectă inclusiv orientările ideologice ale momentului.

---

[2] [Adrian Fochi], *Bibliografia folclorului românesc pe anul 1958*, „Revista de folclor", V(1960), nr. 3–4, p. 98–183; Adrian Fochi, *Bibliografia folclorului românesc pe anul 1960*, „Revista de folclor", VI (1961), nr. 3–4, p. 106–240; Adrian Fochi, *Bibliografia folclorului românesc pe anul 1961*, „Revista de folclor", VII (1962), nr. 3–4, 1962, p. 121–191; Adrian Fochi, *Bibliografia folclorului românesc pe anul 1962*, „Revista de folclor", VIII (1963), nr. 3–4, p. 166–224.

[3] Elena Dăncuş, *Bibliografia etnografică şi folclorică românească pe anul 1963*, în „Folclor literar", I, Timişoara, 1967, p. 369–488; Elena Dăncuş, *Bibliografia etnografică şi folclorică românească pe anul 1964*, în *Folclor literar* II, Timişoara, 1968, p. 495–602.

https://biblioteca-digitala.ro

Volumul ce cuprinde bibliografia etnologică pentru perioada 1965–1969 grupează, ca şi precedentul, bibliografii risipite prin periodice de profil. Editorul Ion Oprişan a preluat primele două module anuale (1965–1966) din periodicul timişorean „Folclor literar", iar restul materialului (1967–1969) a fost reprodus după dactilogramele inedite aflate în Arhiva Institutului de Etnografie şi Folclor „Constantin Brăiloiu" din Bucureşti. Editorul a fost pus în situaţia de a lucra pe un manuscris adesea ilizibil şi lacunar. Lipsa fişelor pe baza cărora s-a redactat bibliografia a făcut imposibilă o colaţionare cu surselor primare, în vederea verificării formei redacţionale finale.

Constatăm că Editura Saeculum I.O. s-a implicat în acest fel în realizarea unei ediţii ştiinţifice a bibliografiei generale de etnografie şi folclor, fără să se rezume la o simplă reeditare şi adunare în volume a materialelor deja publicate.

Rezultat al colaborării mai multor cercetători din institutele de profil de la Bucureşti şi Cluj, această bibliografie este grupată tot pe VII capitole cu subcapitole, cu 137 de periodice despuiate şi 2490 de trimiteri. Un uriaş volum de muncă stă mărturie şi model de urmat.

Din perspectivă metodologică şi teoretică, prin publicarea acestor volume, cercetătorilor folclorişti, etnomuzicologi, etnocoreologi, etnografi li se oferă posibilitatea de a avea o imagine asupra evoluţiei ştiinţelor etnologice româneşti în ansamblu. Sub aspect informaţional, ei pot descoperi cu surprindere modernitatea şi actualitatea multor studii apărute în acei ani. Urmărirea trimiterilor conduce adesea la descoperirea de informaţii etnologice utile, care nu şi-au pierdut valabilitatea. Plecând de la datele oferite de respectivele bibliografii se pot contura proiecte de cercetare în continuarea unei tradiţii ştiinţifice solide. Gestul cutezător şi generos al Editurii Saeculum I.O. de publicare a impresionantei bibliografii se înscrie printre cele mai importante restituiri etnologice de după 1990.

RODICA RALIADE

Atlasul etnografic român – vol. I, *Habitatul*, Academia Română, Institutul de Etnografie şi Folclor „Constantin Brăiloiu", coordonator dr. ION GHINOIU, Editura Academiei şi Regia Autonomă „Monitorul Oficial", Bucureşti, 2003, 272 p., format 37 × 28 cm, 111 hărţi policrome şi 106 planşe.

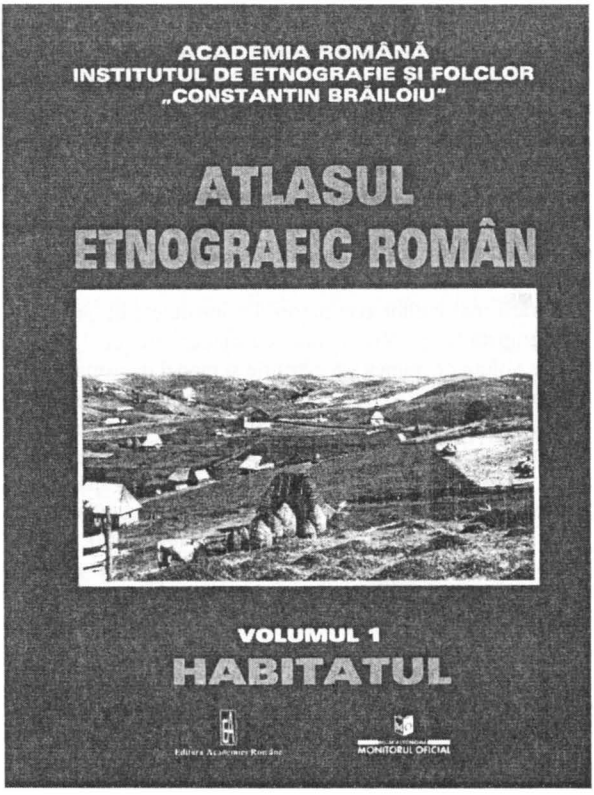
Ideea elaborării unui atlas etnografic şi-a făcut loc în lumea sociologilor, filologilor şi geografilor de multă vreme, dar meritul de a începe să se înfăptuiască, prin anii 1960, se datorează lui Romulus Vuia.

Rod al muncii colective desfăşurată pe teren şi în laborator, de-a lungul unei perioade de peste 40 de ani, de către cercetători ai Institutului de Etnografie şi Folclor aparţinând câtorva generaţii, *Atlasul etnografic român* a prins viaţă de curând, abia în anul 2003, prin apariţia primului său volum destinat *Habitatului*. Celelalte patru ce urmează să se publice în continuare vor prezenta *Ocupaţiile*, *Tehnica populară*, *Arta populară* şi ultimul, *Obiceiurile şi mitologia*, totalizând un număr de aproape 600 hărţi.

Tematica atlasului a fost definitivată în perioada 1967–1979, însă elaborarea unei lucrări de o asemenea anvergură, ale cărei informaţii au avut ca momente de referinţă anii 1900 şi 1972–1982 (perioada anchetei), a început prin tatonări şi experimente privind colectarea datelor pe baza câtorva tipuri de chestionare, precum şi alegerea celor 536 de localităţi de anchetat, cu densităţi diferite în funcţie de localizarea lor în unităţi geografice de câmpie, dealuri-podişuri, munţi scunzi şi depresiuni intramontane şi echilibrat distribuite pe judeţe.

În faza de cristalizare (1977–1982) a luat fiinţă „Buletinul Atlasului etnografic român" – 9 volume – cuprinzând studii teoretice, metodologice şi experimente cartografice cu scopul precizării unei concepţii unitare, menite să asigure un flux coerent de realizare a atlasului.

https://biblioteca-digitala.ro



Cu această ocazie s-au ivit în mod firesc şi probleme controversate, ca neconcordanţa între teorie şi practică, între viziunea de ansamblu a lucrării şi modul de înfăptuire, dar în final, toate s-au rezolvat prin acea „muncă nevăzută" la care au participat deopotrivă cercetători, redactori, cartografi şi tehnicieni, muncă de nelipsit în cazul marilor opere ştiinţifice, în care colectivul de coordonare îşi asumă răspunderea şi îşi exercită cu competenţă rolul de decizie. Şi ne referim mai ales la operele majore, menite să prezinte realităţi puţin sau deloc cunoscute, adesea involuntar neglijate, sau uneori, voit ascunse şi denaturate.

Materialul brut adunat de pe teren prin interogarea a peste 18 000 de persoane, majoritatea în vârstă, a constituit substanţa ştiinţifică a atlasului, fiind prelucrat în laborator, interpretat şi transpus de autori pe hărţi-bază (uneori în mai multe variante), conturând tema fiecărei hărţi. Centralizarea şi sintetizarea întregului material s-au concretizat mai întâi într-o machetă generală a atlasului, cuprinzând 903 hărţi de autor, expusă şi comentată în volumul 9 al buletinului amintit.

De remarcat că o bună parte din informaţiile de teren ce nu au putut fi cuprinse în hărţile atlasului au constituit şi constituie (împreună cu cele cartografiate) cea mai amplă arhivă etnografică şi folclorică din România, însumând peste 6000 de chestionare (ce totalizează peste 4 000 000 de file), 150 000 de fotografii, la care se adaugă schiţe şi planuri realizate la faţa locului.

Hărţile au fost întocmite de autori, iniţial la scara 1:1 000 000, utilizând harta-bază a Atlasului Geografic Naţional (aflat pe atunci în curs de tipărire) adaptată necesităţilor etnografice, apoi, la scări mai mici, apropiate dimensiunilor finale ale atlasului. Cu această ocazie s-au făcut experimente privind metodele cartografice de reprezentare a fenomenelor, de machetare a hărţilor, de combinarea lor cu fotografiile, toate raportate la tehnicile cele mai adecvate de imprimare a atlasului.

https://biblioteca-digitala.ro

Primul volum din *Atlasul Etnografic Român* este consacrat *Habitatului*, intitulat ca atare, şi abordează problemele esenţiale privind străvechea legătură dintre om şi mediu, în care stabilirea unei comunităţi pe un anume teritoriu se conturează ca cea mai importantă problemă de viaţă.

Precedat de cuvintele introductive ale prof. univ. Adrian Năstase şi acad. Eugen Simion – preşedintele Academiei Române, şi de o prefaţă semnată de dr. Ion Ghinoiu, coordonatorul lucrării, Atlasul conţine patru secţiuni.

Prima secţiune prezintă patru hărţi introductive: *Poziţia României în Europa*, *Harta fizico-geografică* şi *Harta administrativă*, în care prin cercuri mici, negre, sunt consemnate cele 536 de sate anchetate. Aceste hărţi sunt urmate de o hartă a *Culegătorilor de informaţii* de pe teren consemnate în chestionare despre aşezare şi gospodărie şi despre locuinţe şi amenajarea interiorului, un fel de bibliografie cartografiată.

Secţiunile următoare, *Satul*, *Gospodăria* şi *Locuinţa şi amenajarea interiorului*, cuprind 232 de pagini şi, totalizând un număr de 106 hărţi, sunt precedate de texte ce expun problemele şi particularităţile fenomenelor reprezentate cu substratul lor istoric-evolutiv. Textele elaborate de însuşi coordonatorul *Atlasului* – dr. Ion Ghinoiu – denotă o mare putere de sintetizare şi de relevare a elementelor esenţiale, lăsând să se întrevadă relaţiile dintre părţile unui întreg disociat doar pentru studiu, consecinţă a viziunii şi concepţiei integraliste, dobândite în pregătirea sa iniţială de geograf. S-au alăturat la acestea calităţile personale de promovare a investigaţiilor, tenacitatea de a îndeplini propriile sarcini şi ale numeroşilor colaboratori, focalizate către definirea specificului etnografic al poporului român.

Secţiunea a doua, intitulată *Satul*, cuprinde 26 de hărţi cu subiecte pe cât de variate pe atât de analitice şi bogate în conţinut. Începând cu domnitorii ce au înfiinţat sate, hărţile se referă la vatra satului, menţinută în locul iniţial, mutată sau părăsită, dar dovedită de toponime; la alegerea locului favorabil întemeierii şi la actele rituale de întemeiere a vetrei şi moşiei satului; la numele unor părţi de sat legate de etnii, meşteşuguri, porecle etc; la sursele de procurare a apei, la modul de folosire şi la obiceiuri folclorice legate de acestea; la semnele de hotar, unităţi de măsură a pământului, ca şi la locurile de înmormântare, cruci, monumente şi la obiceiuri funerare.

Secţiunea a treia, consacrată *Gospodăriei*, în cele 29 de hărţi prezintă date despre terenul ocupat, curtea şi anexele gospodăreşti, despre gard, poartă, acoperiş, materiale şi tehnică tradiţională de construcţie etc.

Secţiunea a patra (43 de hărţi) se referă la *Locuinţă şi la amenajarea interiorului*. Se prezintă aici diferite planuri de casă cu denumirile încăperilor, după care se analizează tinda şi cămara, prispa şi foişorul, pereţii casei cu finisarea şi ornamentaţia interioară şi exterioară, vatra, captarea şi evacuarea fumului şi, bineînţeles, „mobilierul" cu referiri la pat, leagănul copilului, masă, poliţe, lada de zestre şi la modul de iluminare.

Ultimele patru pagini ale lucrării fac legătura cu volumele următoare ale Atlasului, indicând titlul lor, conţinutul pe scurt şi fotografii reprezentative din epoci diferite.

Prin specificul său, *Atlasul Etnografic Român* comportă şi câteva remarci referitoare la realizarea lui cartografică.

Bogatul material ştiinţific este cuprins în cele 106 hărţi, dintre care 96 la scara apropiată de 1: 2 500 000 (34 × 23 cm) şi 10, aproximativ la scara de 1: 3 500 000 (23 × 16,5 cm), toate plasate pe paginile de dreapta (cu număr impar). Indiferent de scară, teritoriul românesc iese în evidenţă prin nuanţele pale de galben-crem (înfăţişând totodată relieful), contrastând cu fondul gri din afara ţării.

Elementele topografice ca suport şi reper pentru fenomenele etno-folclorice sunt redate de reţeaua hidrografică (bleu), limitele de judeţ şi oraşele reper (gri). Faţă de ansamblul topografic „discret" datorat culorilor pale, tema fiecărei hărţi este bine evidenţiată de semne geometrice cu culori vii şi cu semnificaţii diferite. În numeroase hărţi, culorile sunt atribuite dinamicii fenomenelor între anii 1900 şi 1990.

Paginile de stânga (cu număr par) sunt organic legate de cele alăturate ocupate de hărţi şi, pe fondul unor imagini diafane ce sugerează subiectul, conţin titlurile şi legendele în limbi străine; de asemenea, fotografii de o deosebită acurateţe ce redau obiectele figurate în hărţi şi elucidează de multe ori termenii populari româneşti intraductibili.

https://biblioteca-digitala.ro

Concepția redacțională a reușit să îmbine în mod fericit conținutul riguros științific cu prezentarea lui subtilă ce atrage interesul și chiar admirația nu numai a specialiștilor, ci și a publicului larg. La aceasta au contribuit cu iscusință tehnoredactarea și imprimarea lucrării, care tinde să alăture *Atlasul* albumelor de artă ce abundă în librării.

Prin aceste calități, deloc exagerat apreciate, apariția primului volum *Habitatul* inaugurează cu succes o operă științific-artistică de interes național și constituie o „promisiune" în dezvăluirea completă a tezaurului spiritual al poporului român, ignorat și neintegrat până acum în civilizația și cultura continentului european.

Și nu găsim cuvinte mai potrivite de încheiere a acestei prezentări, decât preluând ultimele rânduri de pe a doua supracopertă a *Atlasului Etnografic Român*, ca o admirabilă și profundă sinteză: „Extras din memoria șirului de generații care ne poartă de milenii pe umerii lor, *Atlasul Etnografic Român* ne restituie prin documente specifice de istorie orală întregul nostru eșafodaj istoric. Din această perspectivă, el poate fi considerat o reușită deosebită, care fixează prin hărți și imagini portretul național autentic și credibil, distilat din *site*-urile inalterabile ale memoriei colective a românilor".

GHEORGHE NICULESCU
IOANA GRIGOROVICI
Institutul de Geografie, București

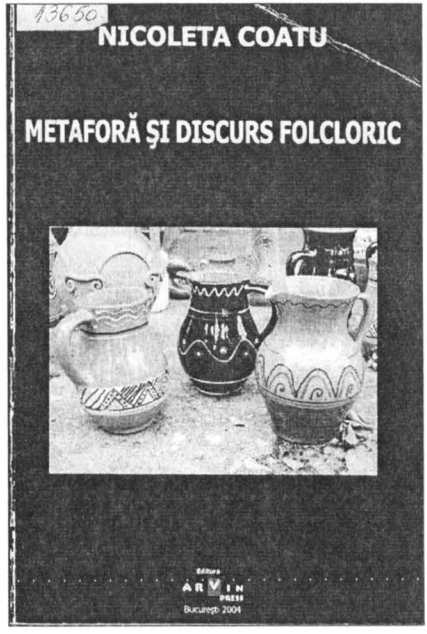
NICOLETA COATU, *Metaforă și discurs folcloric*, București, Editura Arvin Press, 2004, 148 p.

Ultima carte publicată a cunoscutei cercetătoare în domeniul folcloristicii literare – de la Institutul de Etnografie și Folclor „C. Brăiloiu", București și cadru didactic universitar al Facultății de Litere a Universității din Ploiești – reprezintă o contribuție deosebită, atât teoretică cât și practică, aplicativă, din sfera poeticii și retoricii folclorice, o elocventă mărturie a maturității științifice depline, înalte, la care a ajuns autoarea. Afirmată îndeosebi prin cercetările sale reprezentative și exemplare, cu tentă exhaustivă, tipologică – susținute însă de un solid substrat teoretic explicit –, consacrate magicului tradițional românesc, căruia i-a dedicat un amplu proiect, de o viață, de natură hermeneutică, în trei volume (din care au apărut deja primele două: *Stucturi magice tradiționale*, București, Editura All, 1998; *Eros, magie, speranță*, București, Editura Rosetti Educațional, 2004), pentru colega noastră de breaslă științifică, ca și pentru disciplina însăși a etnologiei și folcloristicii românești, anul 2004 s-a dovedit a fi unul deosebit de fast. Exprimăm această idee prin aceea că în anul 2004 i-a văzut lumina tiparului la nivel editorial și această excelentă lucrare, încununare de asemenea a unei îndelungate activități științifice de profil, ale cărei rezultate erau deja cunoscute, însă numai parțial și mai ales din publicațiile periodice de ținută academică, autohtone („Studii și cercetări lingvistice", „Anuarul IEF", „Symposia", „Ethnos" etc.) și chiar străine. Așadar, de acum înainte ne putem bucura de sugestiile oferite cercetărilor viitoare, de aceeași speță, de către acest demers teoretico-metodologic și aplicativ.

Ca o trăsătură distinctivă a tuturor demersurilor științifice ale Nicoletei Coatu, și de această dată se bizuie pe un puternic arsenal teoretic, care valorizează contribuțiile similare anterioare, autohtone și străine, semnate de numele cele mai prestigioase, adevărați vectori ai unei bibliografii în domeniu – aferente propriului său demers –, întotdeauna adusă la zi pe cât este posibil în această eră de autentică și progresivă explozie informațională. Aceasta constituie, de altfel, și prima mare virtute a lucrării recent apărute a autoarei, cea teoretico-metodologică, performată îndeosebi în secțiunea I (*Pentru o teorie a metaforei în oralitatea folclorică*), un adevărat tratat „in nuce", „breviario", de textologie, dar și de poetică (retorică) folclorică explicită, centrat exclusiv, deci având ca „primum movens" figura capitală a metaforei.

https://biblioteca-digitala.ro

Astfel, această secțiune-prolog a cărții debutează cu un necesar și instructiv capitol preliminar, rezumând cele mai consistente *considerații teoretice asupra specificității textului folcloric*, o firească tranziție ideatică la capitolul-nucleu, reprezentativ, simbolic chiar pentru însăși viziunea teoretică a autoarei și pentru originalitatea demersului său, propus alături de atâtea altele, oferite până acum de către alți specialiști reputați, lingviști și folcloriști literați (*Metaforă și discurs folcloric*). Credem, de altfel, că nu întâmplător ci, dimpotrivă, foarte revelator titlul acestui capitol este împrumutat cu totul semnificativ întregii lucrări consacrate de către Nicoleta Coatu, metaforei folclorice, esențială întru demonstrarea specificității funcționalității acesteia.



Pe baza unor importante și utile sugestii teoretice degajate dintr-un studiu de referință, precum *Metafora vie* al lui P. Ricoeur, autoarea ne propune o abordare a metaforei folclorice urmărindu-se caracterul tensional al genezei acesteia prin corelarea a nu mai puțin de trei perspective teoretice, respectiv: „*teoria discursivă a metaforei și studiul tensiunilor la nivelul relațiilor integrative:* structură metaforică – enunț metaforic – discurs folcloric, într-o viziune sistemică; *teoria semantică* și analiza *tensiunilor dintre identitate și diferență, dintre deviație și reducere de deviație*; *teoria referențială* și *tensiune adevărului metaforic* în plan ontologic" (p. 25).

Concluzia teoretică este foarte răspicat afirmată: „*O metaforă vie este o metaforă funcțională*", căci „viabilitatea metaforei folclorice contextualizate discursiv nu se verifică în primul rând prin variabilitate, ci prin aplicarea criteriului funcționalității", rolul cercetătorului constând în „a determina eficiența metaforei în contextul discursiv care o produce-reproduce într-o anumită situație de comunicare, în relație cu o anumită intenție comunicativă și raportat la un anumit tip de mentalitate" (p. 24).

Un al doilea mare merit al acestei lucrări, legat dialectic, indisolubil, de primul, este cel aplicativ, pragmatic, degajat din cea mai mare parte a demersului, concretizată în cea de-a II-a secțiune, *Structuri metaforice – geneze, evoluții, funcții*, reușite demonstrații de identificare, excerptare și apoi de tipologizare a diverselor metafore ocurente în diferite genuri și specii folclorice. Astfel, se remarcă tipuri precum: *Metafora descifrată, de la magic la artistic*, cu subtipurile: „Metafora infirmată-dezlegată în descântece", „Metafora negată-descifrată în colinde", „Metafora infirmată-dezlegată în contexte lirice nonrituale", „Metafore simbolice ale trecerii și intregării în discurs alegoric ritual funebru", „Metafora simbolică a *drumului* spre *lumea cealaltă*" sau „*Metafore simbolice ale lumii de dincolo. O lume, o țară, casa sufletelor*" cu subtipuri ca: „mormântul-*casă*", „sicriul-*casă*", „pământul-*părinte*", „Greu nour s-a pus", insistându-se asupra „sincretismului funcțional al metaforismului în discursul funebre" (p. 93–96).

Din introspecția „sincretismului metaforă-antonomază" se discern câteva interesante *Evoluții de la ontic la artistic* (p. 97–112): *Dalbul de pribeag* în contextul alegoric al *călătoriei* funebre", *Metafore antonomazice ale lelelor în contexte discursive magice* și „*Metafore antonomazice în contexte lirice nonrituale* prin „tabuizare estetică". Pline de rodnice sugestii pentru viitoarele cercetării în domeniu rămân și capitolele finale ale acestei secțiuni secunde, dedicate unor *Structuri metaforice enigmistice*, bazate pe procesul de *Încifrare-descifrare*, sau relației dintre *Metaforă și cântec de leagăn* (p. 113–139).

https://biblioteca-digitala.ro

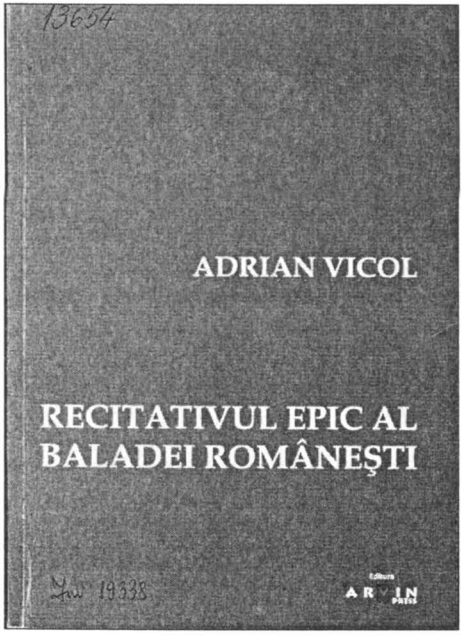
Deoarece spaţiul nu ne permite, nu vom insista prea mult asupra acestor fine şi revelatorii analize tipologico-poetico-metaforice, remarcând deocamdată numai marea diversitate a genurilor şi speciilor folclorice asupra cărora autoarea se apleacă cu atâta sârg, ajungând de fiecare dată la elocvente scheme logice, sintetice. Totuşi, nu putem încheia această succintă recenzie fără a evidenţia şi cel de-al treilea merit, ultimul numai ca enumerare, al acestei destul de concise, dar substanţiale lucrări de poetică (retorică) folclorică, respectiv caracterul său de „opera aperta" (Umberto Eco), căci, precum autoarea însăşi constată într-un *Cuvânt de încheiere* (p. 140–141), „Modelul funcţional-genetic al metaforizării în contexte discursive oral-folclorice, pe care îl propunem în paginile acestei cărţi oferă sugestii şi repere metodologice pentru alte posibile cercetări, deschizând perspectiva teoretică şi câmpul de investigare".

Aşadar, ultimul *cuvânt* nu este deloc de „închidere" ci, dimpotrivă, de o largă şi rodnică, generoasă „deschidere" semantică şi metodologică, căci numai din această perspectivă „Abordarea creativităţii de tip folcloric cu trăsăturile particularizatoare creează posibilitatea deschiderii cercetării spre nivelele teoretice generale de raportare a specificităţii la macrosistemul estetic integrator" (p. 141). Nu ne îndoim asupra faptului că acest studiu va deveni de-acum unul de referinţă în domeniul de specialitate, prin intrarea lui într-un circuit ştiinţific normal în întregul său, sub formă de volum.

ION T. ALEXANDRU

ADRIAN VICOL, *Recitativul epic al baladei româneşti. Tipologie muzicală*, Bucureşti, Editura Arvin Press, 2004, 534 p.

„Un discurs hegemonic discriminează – cu un autoritarism tipic dictatorial – ceea ce este (mai exact i se pare a fi!) semnificativ, serios, reprezentativ, relevant, excluzând fără drept de apel ceea ce i se pare (şi decide!) a fi insignifiant, irelevant, marginal. Adrian Vicol, autorul volumului *Recitativul epic al baladei: tipologie muzicală*, este unul dintre puţinii etnomuzicologi care, deşi pedant, are nu numai un umor considerabil, rar, autentic, ci şi o rară şi admirabilă toleranţă faţă de liberalismul care consideră că *totul* este interesant, revelator şi demn de discutat. Iată pentru ce domnia sa a acceptat textul de faţă, text care contrabalansează propriul său discurs cu unul neflatarisitor, provocator, neconvenţional, adică unul atrăgând atenţia mai degrabă asupra a tot ceea ce etnologiile româneşti s-au deprins să suprime, să ignore, să performeze drept tăcere şi cenzură cu alură de specializare selectivă sau eficace".



Astfel mi-am început textul (postfaţă) care acompaniază volumul prezentat aici, marcând faptul că etnomuzicologia românească se află acum într-un moment atât de recul, cât şi de răscruce, atât de tradiţionalism recuperat/reactualizat cât şi de revizuire (auto)dubitativă. Şi, dacă acolo am contextualizat contribuţia etnomuzicologului Vicol facând apel la politicile reductiv-selectice ale entomuzicologiei comuniste, în prezenta recenzie voi continua să motivez şi să susţin doar atitudinea de analiză muzicologică obiectivist-critică.

Energicul octogenar Adrian Vicol a muncit în Institutul de Folclor (azi, Institutul de Etnografie şi Folclor „C. Brăiloiu") încă din 1949, de la

https://biblioteca-digitala.ro

înființarea acestuia, preț de multe decenii. Nu a publicat mult*, iar lucrarea *Recitativul epic al baladei: tipologie muzicală* este singurul său volum de autor unic și absolut. Ea reprezintă o voce a etnomuzicologiei românești clasice, perpetuând reușita academic-profesională de tip tradițional. Apariția sa surprinde doar prin faptul că vine târziu – tipul ei de elaborare intelectuală săvârșindu-se în anii '60–'70 – și se referă la o realitate de mult trecută (deși tratată ca și cum ar reprezenta ceva actual).

Deși se referă la un gen și o realitate folclorică defel „populară" (adică defel cunoscută precum piesele popularizate de vedete), deși genul melopoetic la care se referă constituie o raritate actualmente cvasimuzeală, deși în ultimii cincizeci de ani „populară" e doar rafistolarea promovată de mass-media și de folclorismul oficial-statal de ieri și de azi – fapt pentru care singurul termen perfect adecvat pentru obiectul la care autorul se referă era acela de muzică, gen, specie sau realitate „folclorică" –, Adrian Vicol vorbește totuși, totdeauna, despre „muzica populară". Autorul vorbește astfel nu deoarece prezervă vocabularul de secol XIX, ci deoarece este perfectă loialitatea sa față de iluzia statului și a academismului oficial și naționalist, cum că ceea ce e mai breaz, arhaic, genuin, generat de anonimii „poporului" și prestigios ca valoare tradițional-artistică în folclor (în folclorul de altădată!) este și „popular". Mai mult, în textul de față, la fel ca în toată folcloristica românească de până după anii '90, totul este „al nostru". Balada („balada noastră populară"), recte recitativul epic, este „a noastră", a „poporului nostru", formule prin care cercetătorul se declară una cu obiectul său de studiu, cu realitatea pe care o studiază și prin care, în consecință, se identifică inclusiv pe sine. Nu doar că între sine și „poporul român" sau „folclorul nostru" nu e nicio deosebire, dar poporul și folclorul românesc îi aparțin și îl definesc, pe sine ca ins și ca intelectual, parcă fără rest. Jargonul gândirii (auto)asimilante îl definește pe Adrian Vicol și astăzi, cu inocentă fervoare, chiar dacă ea a fost impusă de etnomuzicologia comunistă drept instinct și însemn al propriului său ego politic.

Declarându-se ca aparținând muzicii „populare" și numind această muzică ca aparținându-i, Adrian Vicol se asimilează atât „poporului român" și obiectului său de studiu, cât și folcloriștilor consacrați sau consacrabili, oricum oficiali și grijulii cu normele academic-politice care se exprimă prin metodă și limbaj. Măcar ca-ntr-o paranteză merită să ne amintim că începând cu anii '50 și până

---

* Bibliografia lui Adrian Vicol cuprinde: *Puncte de plecare pentru îmbunătățirea activității formațiilor instrumentale de amatori* (Muzica 10/1956), *Pe marginea primei consfătuiri pe țară a dirijorilor de orchestre populare* („Revista de folclor" 1/1958: 102–108), *Contribuții la studiul ritmului în cântecele populare din Muscel* („Revista de folclor" 3/1958: 11–38), *Folclorul muzical în emisiunile posturilor noastre de radio* („Revista de folclor" 4/1958: 85–98), *Unele relizări ale folcloristicii noastre în cei 15 ani de la eliberare* („Revista de folclor" 1–2/1959: 11–24, în colab.), *Câteva variante ale melodiei „Doina Hașului"* („Revista de folclor" 1–2/1961: 81–99), *Pentru un înalt nivel artistic al concertelor orchestrei „Barbu Lăutaru"* (Revista de folclor 1–2/1962), *Un constructor muscelean de fluiere* („Revista de etnografie și folclor" 3/1964: 297–307), *Contribuții la studiul „structurii arhitectonice" a melodiilor cu refren* („Revista de etnografie și folclor" 4/1966: 353–370), *D.G. Kiriac – precursorul cercetării științifice a folclorului muzical românesc* („Revista de etnografie și folclor" 11/1966: 490–504), *Rolul interpretării în determinarea sistemelor ritmice* („Revista de etnografie și folclor" 1/1968: 45–62), *Premise teoretice la o tipologie muzicală a colindelor românești* („Revista de etnografie și folclor" 1/1970: 63–71), *Contribuții le cercetarea monografică a țambalului* („Revista de etnografie și folclor" 5/1970: 355–374), *Aspecte ale relațiilor text-melodie în cântecele epice românești* („Revista de etnografie și folclor" 2/1972: 107–143), *Despre valorificarea moștenirii științifice a lui Constantin Brăiloiu* („Revista de etnografie și folclor" 4/1972: 329–340, în colab.), *Institutul de Etnografie și Folclor la cea de-a 30-a aniversare a eliberării* („Revista de etnografie și folclor" 4/1974: 261–269), *Recitativul parlato în cântecele epice românești* („Revista de etnografie și folclor" 1/1976: 21–37), *Constanță și variabilitate în structura arhitectonică a melodiilor epice* („Revista de etnografie și folclor" 1/1979: 43–52), *Automatic Analysis of Melodic Structures in Romanian Folk Songs* („Revue Roumaine de Linguistique" 29/1984 și „Cahiers de linguistique théorique et appliquée" 1/1984, în colab.). Adăugăm manuscrisul *Cântecul popular din Muscel: studiu introductiv și tipologie muzicală*, traduceri, recenzii, cronici și articole publicate în diverse periodice, conferințe radio.

https://biblioteca-digitala.ro

prin anii '70, prejudecata şi vanitatea referitoare la proveniența folcloriştilor din mediul rural şi cunoaşterea vieții şi creației folclorice ca practicant, în tandem cu originea urbană a unor cercetători şi cunoaşterea folclorului doar ca observator savant, erau elemente ale „luptei de clasă" pe teren academic. Profesând jargonul egal academic şi naționalist al pronumelui posesiv („folclorul nostru", „balada noastră", „țăranul nostru", „poporul nostru"), inclusiv folcloristul născut şi crescut la oraş şi începând să cunoască folclorul prin medierile savante ale anilor de facultate, evită criticile, pe cât de antiştiințifice, pe-atât de dictatoriale, ale celor care s-ar fi sumeţit prin afirmarea pretinsei superiorități a cunoaşterii folclorului prin sorginte peizană şi performare personală.

Oricum, perfecta asimilare şi integrare în peisajul etnomuzicologiei româneşti tradiționale îi conferă şi-l recomandă pe Adrian Vicol drept un etnomuzicolog român exemplar, de unde şi atitudinea ambivalenței intelectuale destul de tipic românească: inovarea strunită, originalitatea temperată, estomparea noului prin filtrele mereu prezentei convenții, rezumarea la trimitere sau citat în defavoarea expunerii prin curajoase formulări proprii, neîndepărtarea prea puternică de mintea „obştii" majoritare sau specifice.

Prin artificiile lexicale ale asimilării şi asumării (pronumele posesiv), adică alungând orice aer de alteritate, etnomuzicologul procedează la lansarea şi derularea propriului discurs ştiințific, care este un construct total independent şi personal, total paralel atât actului de creație şi performare a muzicii folclorice tradiționale, cât şi actului de ascultare şi susținere prin comandă şi consum social real a respectivei culturi sau muzici. Ceea ce teoreticianul obține este ceva total nepopular, el îmbrățişând riscul de a fi singura persoană care îşi poate urmări perfect discursul şi compoziția/demonstrația sa, unicul care se poate bucura de ele de-adevăratelea şi pe deplin. Însă până la aprecierea construcției teoretice a autorului să mai vizităm câteva dintre minusculele, cosmeticele, dar relevantele detalii ale disimulării originalității şi ale afirmării fidelității teoreticianului față de discursul consacrat al tagmei căreia îi aparține.

La fel ca pentru orice reprezentant oficial al folcloristicii tradiționale – sau reprezentant tradițional al folcloristicii oficiale – pentru Adrian Vicol muzica populară românească are un „cadru unitar". Repetând asta, venerabilul nostru coleg repetă un clişeu al muzicologiei tradiționale, egal interbelice şi comuniste, care nega total realitatea hibridității folclorurilor şi folclorismelor din tot estul european, mereu accentuând „unitatea" din diversitatea a cărei revelare, cel mai adesea, era totdeauna amânată şi uitată. În ton cu autosuficiența, grandoarea şi izolarea perfectă a ştiințelor etnologice româneşti din postbelic, autorul pomeneşte chiar şi de „o tipologie a muzicii populare româneşti", lăsând la o parte faptul că, evident, o astfel de tipologie sau tipologizare n-ar fi însemnat decât obligarea tuturor genurilor şi speciilor de creativitate folclorică să se orânduiască artificial, după o schemă analitică aparent logică sau doctă, totuşi reducționistă ori superficială. O schemă care, de fapt, odată realizată, ar revendica muzicile folclorice de pe teritoriile româneşti drept ținând de structuri sonore şi scheme compoziționale perfect universale, defel „specifice" şi nicidecum unic româneşti. De asemenea, „legătura dintre text şi melodie" nu e nicidecum „unul din aspectele originalității folclorului românesc cântat", fiindcă nicăieri pe lume nu există cântare vocală în care să nu fie vreo legătură între text lingvistic şi text muzical; o legătură, când identică vocalității româneşti, când diversă ori diferită, există pretutindeni pe glob.

Autorul, spre exemplu, vede calitatea de „sintagmă" muzicală a „rândului melodic", totuşi nu pledează pentru substituirea ultimului termen (mult prea empiric, nontehnic), cu primul, aşa cum remarcă multe inadvertențe sau inconsistențe terminologice, salturi sau inconsecvențe logice din cadrul discursului etnomuzicologic românesc, fără a încerca să impună totala „rezolvare" a acestuia. În general, Vicol performează propriul discurs, desfăşoară o demonstrație care, la începutul anilor '80, era de o modernitate salutară, totuşi lăsând „obştea" de specialitate în apele sale, adică în funcție de limitele sau libertățile propriei receptivități.

Un balans tipic între înnoire euristică şi conservare necritică este ilustrat şi de contrarierea meticuloasei analize a proprietăților şi specificităților muzicale ale recitativului epic prin aserțiuni inerțiale, precum acelea care încheie observarea unor fenomene melopoetice prin a „afirma caracterul subordonat al melodiei față de text". Faptul că o piesă de poetică literară circulă pe melodii variate nu dovedeşte defel că muzica este subordonată şi totdeauna dominată de textul poetic. La fel de bine se poate considera că lucrul acesta demonstrează independența muzicii şi calitatea ei de a nu se lăsa

https://biblioteca-digitala.ro

confiscată ori consacrată unui text, monotematismul constituind, pentru arealul folclorului românesc, doar o postulare a lui Bartók şi o reală ciudăţenie proprie doar unor popoare nordice, africane şi centrasiatice. Iar faptul că un text poetic e vehiculat de o melodică monotonă ori modestă nu arată neapărat inferioritatea şi subordonarea acesteia, ci suficienţa discursivizării prin muzică minimală, suficienţa sau eficienţa concentrării informaţionale prin text şi a redundanţei prin muzică. Dialectica aşa-zisei dominanţe aleatorii – când a versului poetic asupra melodiei, când (?) a muzicii asupra versului – a constituit doar o ipoteză bună să acopere incapacitatea unor teoreticieni de a numi cu mai multă subtilitate sau arguţie adevăratul motiv sau mecanism al adaptărilor şi coordonărilor dintre elementele muzică şi text. De altminteri, aserţiuni de genul celor evocate sunt contrariate pe alocuri chiar de către Adrian Vicol, atunci când, spre exemplu, surprinde adevărul (superior) conform căruia „nu primează atât substanţa melodică propriu-zisă, cât mai ales *funcţionalitatea* fragmentului respectiv în cadrul întregii structuri muzicale". Oricum, nu neapărat „funcţia parlato-ului în structura muzicală este subordonată, de regulă, semanticii versurilor şi funcţiei lor în structura poeziei". Că „parlato-ul poate fi un element activ şi constitutiv al expresivităţii muzicale [...] numai în interdependenţă cu conţinutul semantic al textului poetic" nu este nimic altceva decât o interpretare sau ipoteză. Nimic nu demonstrază că transformarea unui episod sau vers cântat în episod/vers vorbit (rostit nonmuzical) nu face parte din retoricile sau artificiile teatralizante, actualizate în funcţie de spontaneităţi – pe cât de indicibile, pe-atât de (relativ) independente de ce spune, cu exactitate, un text literar. Şi, mai ales, că funcţia aceastui procedeu de performare n-ar ţine, mai înainte de orice, de tehnicile administrării şi manipulării fluenţelor şi dilatărilor temporale care constituie funcţii prime şi ultime ale recitării muzicalizate a naraţiunilor epice.

Când Adrian Vicol menţionează că etnomuzicologia românească e „tânără", „doar de câteva decenii", el nu se situează în secolul XXI, ci exclusiv în preajma jumătăţii secolului anterior. De fapt şi cercetarea sistemică întreprinsă de Brăiloiu, recomandată aici drept „nouă" şi de pionierat, este, în mileniul trei, depăşită paradigmatic, ignorată de etnomuzicologiile occidentale. Astfel că, aşa cum remarcam deja, *Recitativul epic al baladei: tipologie muzicală* este o lucrare ce apare astăzi, dar al cărei concept sau viziune intelectuală s-a încheiat în anii '60–'70 şi a cărei redactare finală s-a terminat la începutul anilor 1980, fiind, aşadar, reprezentativă pentru deceniile trecute. Mai exact, reprezentativă pentru şi prin: (a) analitismul sau sistematismul excesiv-exhaustiv, (b) cantonarea exclusiv materialist-pozitivistă şi (c) jocul pe muchiile unei etnomuzicologii naţionaliste. Dar lucrarea aceasta este mai mult decât reprezentativă, excepţională chiar, şi prin (d) pionieratul ei academic.

Este cu totul excepţională deoarece atât analiza propusă, cât şi modelarea computaţională şi computerizată, la care a purces autorul, erau de avangardă şi au rămas unice în toată etnomuzicologia românească de gen. Totuşi, sau totodată, în ciuda unicităţii sale, ea este iarăşi reprezentativă deoarece aspectul modelării computaţional-computerizate consună cu şi serveşte perfect tradiţia sistematizării sau analitismului care a definit propria raţiune de-a fi, adică propria ideologie, a etnomuzicologiei „noastre" materialist-dialectice.

Cum spuneam, lucrarea de faţă ilustrează la modul suprem şi exemplar etnomuzicologia românească de până în 1990. Nu există aici nimic de domeniul istorico-istoriografic, sociologic, antropologic, culturologic, prin urmare *Recitativul epic al baladei: tipologie muzicală* ilustrează doar dimensiunea analitic-sistematică a etnomuzicologiei româneşti. Adică dimensiunea în care apolitismul şi solipsismul – adică izolarea autoreferenţială şi creativitatea intelectuală îmbătată exclusiv de sine – sunt depline.

Spre deosebire de majoritatea etnomuzicologilor – care şi-au concentrat tipologizările genuistice la nivelul microstructural (motive, celule, formule, scări şi structuri sonore la nivelul componenţei melosintagmei-rând melodic) – Vicol trece la judecarea concatenărilor intersintagmatice, adică la forma arhitectonică de ansamblu, la arhitectura pe care o compune o întreagă înşiruire de versuri şi strofe care redau un text melopoetic de factură epică. Transcrierile sale în sistemul clasic al notelor pe portative nu redau lucrul acesta, însă codificarea sa computaţională o sugerează perfect.

Reprezentarea pieselor sub forma sintagmă melopoetică *sub* sintagmă melopoetică dă replică filologilor, care s-au deprins a reda textul poetic pe verticală, vers sub vers. De regulă, etnomuzicologii redau un cântec pe orizontală (sintagmă melopoetică *după* sintagmă melopoetică), pe măsura

https://biblioteca-digitala.ro

lungimii unui portativ pe tot latul de pagină. Dar Vicol a înțeles autonomia compozițional-structurală a sintagmei melopoetice, așa cum și filologii au realizat-o de mult pe aceea a versului, așa că evidențierea atributului de unitate fundamentală a sintagmei melopoetice este foarte interesantă, eficient făcută prin procedura genului său de transcriere-reprezentare vizuală.

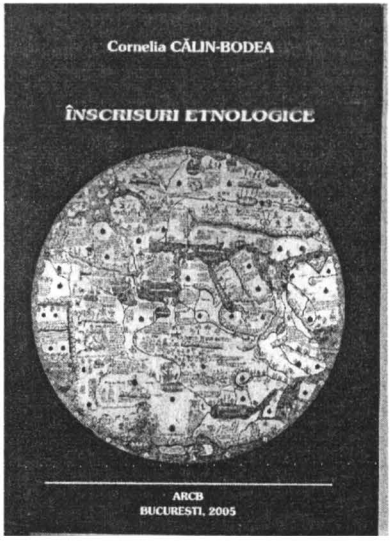
În fine, modelarea tuturor caracteristicilor sintagmelor melodice care intervin în comunicarea poemelor epice, apoi cuantificarea posibilităților lor combinatorii, chiar dacă această cuantificare este codificată și teoretică, constituie o idee și o realizare de mare frumusețe intelectuală. Autorul a schematizat și a formalizat componentele melodice ale baladelor, obținând, practic, prin litere și cifre, o nouă formă sau un nou cod pentru notația, transcrierea și reprezentarea textului melodic. Ce a obținut, prin computerizarea acesteia, este total autonom, deși imitabil. În fapt, frumusețea și perfecțiunea sistemului său notațional este pe măsura exemplarității unicei utilități a acestei notații, pe măsura irepetabilității sale. Cum am afirmat deja, lucrarea *compune* analiză statistică și *crează* sistematism cu un brio de excepție, Adrian Vicol fiind un scrupulos rar al logicii tehniciste de specialitate. Luciditatea sa teoretică este admirabilă, iar cine îi urmărește cu adevărat demonstrația și îi învață codificările propuse are parte de mare bucurie intelectuală.

Promisesem că nu voi relua, recenzând în detaliu, contribuția sau lucrarea aceasta. Iată de ce, în ciuda incursiunilor de viziune și conținut efectuate deja, conchid reafirmând că autorul a fost și se adevereşte drept unul din cei mai pilduitori reprezentanți ai etnomuzicologiei românești postbelice, un expert exemplar și de apogeu – perfect specializat, totuși bine informat cultural – al unei tradiții exegetice atât aflată „sub vremi" cât și plină de o excelentă virtuozitate (fie ea autoreferențială, solipsistă).

MARIN MARIAN-BĂLAȘA

CORNELIA CĂLIN-BODEA, *Înscrisuri etnologice*, Bucureşti, Editura ARCB, 2005, 416 p.

Într-o scurtă prezentare pe care autoarea *Înscrisurilor etnologice* a făcut-o volumului *Poemele iubirii* al poetului turc Yunus Emre (1241–1320) amintea de iubire ca modalitate a „desăvârșirii umane", care „îmbracă forma iubirii terestre, dar care, în esență, este iubirea mistică". Apariția postumă a volumului de studii și articole al Corneliei Călin-Bodea și prezentarea lui în chiar ziua comemorării unui an de la decesul specialistei reprezintă o probă a unei asemenea trăiri.



Născută la 19 iulie 1939, la Cernavodă, Cornelia Călin-Bodea a urmat liceul la Constanța și a absolvit Universitatea din București, unde s-a specializat în filologie română și orientalistică. A susținut doctoratul, sub coordonarea prof. dr. M. Maxim, cu o temă pe care cel mai bine o sintetizează titlul cunoscutei cărți a lui Tzvetan Todorov, *Imaginea celuilalt*, pentru că prezintă, documentat, lucid și onest *Surse orale pentru istoria turcilor musulmani din România* (1996). Teza a fost valorificată într-o carte apărută la Editura Kriterion, în 1998, intitulată *Românii și otomanii în folclorul românesc*. A lucrat ca cercetător la Institutul de Lingvistică (1964–1969) și la Institutul de Etnografie și Folclor (1969–1999).

Înscrisuri etnologice reunește, ordonate cronologic, studii, articole și comunicări prezentate la sesiuni științifice, congrese, reuniuni internaționale și naționale, oferindu-ne, astfel, ocazia să cunoaștem diversitatea câmpurilor tematice abordate de specialistă. Unele au fost publicate în reviste de prestigiu: „Revista de etnografie și folclor", „Revista de istorie și teorie literară", „Rocznick

https://biblioteca-digitala.ro

Orientalisticzny", „Studia et Acta Orientalia", „Türk folklore dergisi", „Anuarul Institutului de Etnografie şi Folclor" etc. Respectând cerinţa fundamentală a cercetării, aceea de a descoperi, analiza şi sistematiza domenii necunoscute ale fenomenelor, în cazul acesta al culturii orale, şi a oferi noi perspective de interpretare, noi căi de pătrundere în profunzimile atât de greu de atins ale spiritualităţii tradiţionale, folclorista deschide, aproape cu fiecare material elaborat, noi piste pentru cercetarea folcloristică. De la istoria culturii şi folcloristicii româneşti (*Contribuţii la istoria folcloristicii româneşti: un manuscris vechi aparţinând lui Bizanţiu P. Densusianu*, ***Condica limbii rumâneşti*** *şi contribuţia lui Iordache Golescu la cunoaşterea culturii noastre populare*, *Literatură şi mitologie populară în* ***Condica*** *... lui Iordache Golescu*, *Date etnografice noi în* ***Condica*** *... lui Iordache Golescu, Iordache şi Dinicu Golescu. Contribuţia lor la cultura populară şi ideologia revoluţiei de la 1848*, *Creaţie folclorică, istorie contemporană: folclorul rezistenţei anticomuniste*), la teoria genurilor şi principiile de alcătuire a unei tipologii de gen (*Încercare de reconsiderare a jurnalului oral românesc*, *Ipoteză de clasificare a jurnalului oral*, *Cântecul istoric în folclorul românesc*, *Categoria literară a memoratului. Coordonate teoretice*, *Text şi context în definirea contemporană a memoratului*, *Metodologia cercetării folclorului literar în mediile socioprofesionale portuare* ... etc.), la cercetările raporturilor dintre istorie şi reflectarea acesteia în cultura profundă, etnoistoria (*Contribuţii la cercetarea „baladei"* ***Iancu Muruz***, *Creativitatea folclorică şi personalitatea umană –* ***Cântecul lui Lucaci***, *Marcu şi Gerul*, *Negru-Vodă la porţile orientului. Între legendă şi adevăr istoric*, *La ville Babadag – entre le mythe et la réalité historique*) şi relaţiile dintre popoare şi culturile lor orale, aspecte de imagologie (*Les turcs dans la littérature et les traditions du Danube*, *Imaginea turcilor în poezia populară narativă*, *Folclor turcesc din Babadag*, *Poate fi obiceiul de sfântul Gheorghe asimilat cu obiceiul de „Hâdârlez"?*, *Boricenii – essai de reconstitution d'une ancienne danse des „Căluşari"*. *Parallèle avec certaines coutumes balkaniques*) paginile cărţii ne dezvăluie o viziune generoasă asupra culturii, o dimensiune nebănuită asupra diversităţii creativităţii umane exprimată în structuri şi forme orale, în lectura unei personalităţi care respectă „spiritul academic" al abordării demersului ştiinţific şi care nu face niciodată concesii adevărului pe care l-a descifrat în materia studiată cu acribie. Unele dintre materialele cuprinse în volum punctează etape din evoluţia gândirii teoretice a specialistei care a elaborat, între altele, tipologia din „Colecţia Naţională de Folclor" *Jurnalul oral. Index tipologic şi motivic* (1993), *Legendele şi tradiţiile Dunării* (1994), *Folclorul rezistenţei anticomuniste* (1999).

Peste puţină vreme se vor împlini doi ani de când Cornelia Călin-Bodea nu mai este printre noi. Dacă nu am fi avut acest volum de sinteză, care să reunească unele dintre materialele publicate de-a lungul a două decenii (1978–1998), poate că nu am fi avut atât de clar desenat acest profil de intelectuală atentă la nuanţe, sensibilă la mesajul estetic, riguroasă ca un autentic filolog, onestă faţă de adevăr şi generoasă cu acele culturi cu care destinul românesc s-a intersectat. Ea a realizat şi *Bibliografia românească privind folclorul turcesc* şi *Bibliografia românească privind folclorul tătărăsc*. A fost o personalitate activă şi cunoscută cercurilor internaţionale de orientalişti. Pentru mulţi dintre noi Cornelia-Călin Bodea este o prezenţă tot atât de vie pe cât era atunci când, în biroul cu nr. 45 de la etajul al doilea al Institutului de Etnografie şi Folclor „C. Brăiloiu", unde a lucrat ca cercetător ştiinţific principal (1969–1999), petreceam mult timp încercând să descifrăm „tainele" ascunse ale unei culturi care ne uimea prin echilibrul şi dreapta măsură cu care plasa omul în cadrul cosmic şi în preajma unui transcendent cu care vieţuia în perfectă armonie.

SABINA ISPAS

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

COLOCVIILE „C. BRĂILOIU" – 2005

Institutul de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu" a organizat în perioada 20–22 octombrie 2005 „Colocviile Brăiloiu", cu tema *Reconfigurări etnologice contemporane*. Unul dintre obiectivele manifestării surprinde tendința actuală a disciplinelor etnologice de a regândi obiectul de cercetare, metodologia, conceptele utilizate și perspectivele de abordare, tendință consonantă dinamicii sociale și culturale actuale.

A fost încurajată participarea cercetătorilor maturi, precum și a celor în formare, inclusiv a studenților. În acest sens, un obiectiv secundar al manifestării a vizat crearea unui cadru prielnic contactelor între specialiștii din diferite centre și de diferite vârste, în sprijinul coagulării comunității științifice etnologice actuale.

Colocviile Institutului au oferit o tematică generală și propuneri de sesiuni și grupuri de discuție focalizate, lăsând în același timp participanților inițiativa de a veni cu teme specifice. Subiectele propuse spre comunicare au configurat peisajul actual al cercetărilor din aria care circumscrie studiul culturii orale.

În sensul celor spuse mai sus, au fost abordate subiecte legate de: *cercetarea de teren (provocări și cerințe actuale)* – reconfigurarea disciplinelor etnologice are repercusiuni asupra metodologiei științifice și tehnologice de culegere și a ariei tematice; *cultura tradițională în contemporaneitate* – pentru a urmări mutațiile provocate de dinamica societății românești în ultimii 15 ani; *proiecte și programe de cercetare* – reflectare aplicată a temei menționate anterior; *tendințe multi- și interdisciplinare* – la această secțiune s-au înscris foarte mulți participanți, ale căror propuneri au fost grupate în patru secțiuni care au cuprins deopotrivă abordări teoretice și aplicate. Concomitent cu deschiderea cercetării românești către abordări holistice ale culturii orale, au fost prezentate lucrări focalizate pe probleme specifice ale unui domeniu de cercetare: *recurențe etnomuzicologice, etnomuzicologia contemporaneității, etnologia grupurilor profesionale, naratologie*.

Separat de secțiunile științifice în care s-au prezentat comunicări, au fost organizate grupuri de discuție care au reunit specialiști preocupați în mod deosebit de probleme precum: *păstoritul și reflectarea lui etnolingvistică, folclorul și mass-media, film etnologic*.

La o privire de ansamblu asupra celor trei zile ale „Colocviilor Brăiloiu" se remarcă efervescența comunității etnologice, precum și actualitatea perspectivelor de abordare a temelor propuse.

Organizatori
Anca Stere
Dr. Laura Jiga Iliescu

Anuar IEF, serie nouă, tom. 17, 2006, București, p. 349–360

https://biblioteca-digitala.ro

INSTITUTUL DE ETNOGRAFIE ȘI FOLCLOR
"Constantin Brăiloiu"

COLOCVIILE BRĂILOIU
20–22 octombrie 2005

Reconfigurări etnologice contemporane

Institutul de Etnografie şi Folclor „Constantin Brăiloiu", str. Tache Ionescu 25, Bucureşti
Lucrările vor avea loc în Sala Studio (SS), Sala Blaga (SB), Sala de Expoziție (SE)

JOI, 20 octombrie 2005

9^{30}–10^{30} Deschiderea „Colocviilor Brăiloiu" (SE)

10^{30}–12^{30} Cercetarea de teren – provocări şi cerințe actuale (SS)

Moderatori:
Steluța Pârâu, Alina Ciobănel

Otilia Hedeşan
Terenul şi scriitura etnologică
Ileana Benga
Transmiterea orală a faptelor folclorice în investigarea de teren
Ion Alexandru
Fişa de observație directă – metodă încă actuală de cercetare de teren a ceremonialului nupțial
Paul Drogeanu
Note pentru locul etnologic (călătorie, locuire, povestire, privire)
Rodica Raliade
Jurnalul de călătorie: Ion Ionescu de la Brad
Liviu Bordaş
Dora d'Istria – un pionier uitat al etnologiei est europene şi asiatice din perspectivă contemporană

10^{30}–12^{30} Etnologia grupurilor profesionale (SB)

Moderatori:
Nicolae Constantinescu, Marin Marian Bălaşa

Nicolae Constantinescu
Folk-group vs. Folk-life
Nicoleta Coatu
Memoria minei (neferoase) şi configurări cultural identitare
Magdalena Andreescu
Aspecte de viață cotidiană într-o comunitate de mineri din Apuseni

https://biblioteca-digitala.ro

Marin Constantin
Creştinismul popular al păstorilor din Carpaţi
Alina Celac
Termeni pentru instrumente păstoreşti
Gabriel Stoiciu
Aspecte multiculturale ale reprezentărilor profesionale în perspectiva procesului globalizării

10^{30}–12^{30} Tendinţe multi şi interdisciplinare (SE)

Moderatori:
Ilie Moise, Emil Ţârcomnicu

Alexandra Zbuchea
Instituţionalizarea tradiţiei
Lucian David
Dezvoltarea durabilă a peisajului etnografic în culoarul Rucăr-Bran
Germina Comănici
Cercetarea etnologică între specificul abordării şi necesitatea investigaţiei inter şi multidisciplinară
Adrian Sămărescu
Media events şi legendarizarea
Isadra Precup
Contextul socio-politic şi cultural care a determinat constituirea Academiei Române
Octavia Costea
Valori adăugate în aplicarea „Paşaportului EUROPASS de limba română"

12^{30}–13^{00} Pauză

13^{00}–15^{00} Cercetarea de teren - provocări şi cerinţe actuale (SS)

Moderatori:
Otilia Hedeşan, Mihai Canciovici

Mirela Lebu
Titlu rezervat
Mihaela Nubert şi Iulia Wisoşenski
Un creator contemporan de folclor aromân: Maria Andon. Studiu de caz
Annemarie Sorescu-Marinkovič
Posibile strategii ale cercetării de teren – cazul unei comunităţi româneşti din afara graniţelor
Ana Graur
Cercetări de teren în Republica Moldova. Realizări şi lacune în documentare
Florenţa Simion
Întrebări şi mirări în „munca de teren"
Armand Guţă şi Radu Toader
La pas prin Bulgaria. Între istoria naţională şi etnologia naţională

13^{00}–15^{00} Tendinţe multi şi interdisciplinare (SB)

Moderatori:
Ion Cuceu, Georgeta Moraru

https://biblioteca-digitala.ro

Ion Ghinoiu
Discipline de graniță și cercetarea interdisciplinară în etnologie
Ion Șeuleanu
Multidisciplinaritatea și interdisciplinaritatea în cercetarea folclorului literar
Mădălin Amzolini
Declinul metodelor tari și problema interdisciplinarității
Zamfira Mihail
Tehnologie și terminologie populară
Alina Ciobănel
Glosarul etnologic (cât, cum și de ce)
Adrian Stoicescu
Este bărbatul pentru femeie ceea ce este natura pentru cultură? O nouă lectură a riturilor de trecere

15^{00}–16^{00} Pauză

16^{00}–18^{00} Cultura tradițională în contemporaneitate (SS)

Moderatori:
Ion Șeuleanu, Nicoleta Coatu

Nicolae Panea
Două Românii, două etnologii
Nora Sava
Continuitate și ruptură în satul românesc contemporan
Gabriela Boagiu
Contribuții ale culturii populare românești la configurarea spațiului identitar urban. Studiu de caz – Municipiul Craiova
Elena Papa
Interiorul țărănesc modern între modă și kitsch
Anamaria Iuga
„Camera îmbrăcată țărănește" pe Valea Izei între tradiție și inovație
Armand Guță
Provocările secolului al XXI-lea. Istorie și tradiție în contextul integrării europene și al globalizării

16^{00}–18^{00} Tendințe multi- și interdisciplinare (SB)

Moderatori:
Zamfira Mihail, Ion Ghinoiu

Doina Isfănoni
Titlu rezervat
Gabriela Rusu
Aspecte inedite de etnografie și folclor în spațiul Olteniei, de la magic la spectacol
Natalia Golant
Martinița și mărțișorul: destinul unei podoabe talisman în două țări vecine
Raluca Nicolae
Visul ca iluminare în povestirile japoneze
Carmen Banța
Fenomenul migrațional în Belgia. Perspectiva diacronică

https://biblioteca-digitala.ro

Camelia Burghele
*Șezătoarea (*haba*) sălăjeană în câteva practici magico-religioase*
Zina Șofransky
Cromatica populară românească (Coloranți naturali. Utilizarea în arta tradițională. Trecut și prezent)

18[15] Zsigmund Gyözö – Film etnologic: *„Ciuperca inimii" în medicina populară maghiară*

VINERI, 21 octombrie 2005

09[30]–11[30] Etnomuzicologie (SS)

Moderatori:
Nicolae Teodoreanu, Marian Lupaşcu

Anca Parasca
Constantin Brăiloiu în contextul dezvoltării etnomuzicologiei europene
Constantin Secară
Notația psaltică în culegerile de folclor de la Anton Pann la George Breazul – specificații
Maurice Mengele
Muzica și identitatea națională, teorii și rezolvări din ultimii ani
Eleonora Andrei
Muza română – *educație și naționalism*
Nicolae Teodoreanu
Sunetul muzical, mediator între două lumi. Referire la folclorul românesc
Ovidiu Papană
Buhaiul actual – o relicvă între ancestral și modern
Marian Lupaşcu
Muzici populare românești – maneaua
Luiza Popa
Dans în sacru, sacru în dans
Laszlo Felfoldi
Titlu rezervat

09[30]–11[30] Aspecte de cultură populară din perspectivă multidisciplinară (SB)

Moderatori:
Ligia Fulga, Paul Drogeanu

Lelioara Zamani
Tradiție și inovație în cadrul sărbătorirni Crăciunului în Bucureștii de ieri și de azi
Bogdan Neagotă
Perspective actuale în cercetarea folclorului ceremonial calendaristic
Șerban Toader
Instituția pomenii și schimbul de daruri
Picoș Mihaela
Pomana ca jertfă
Ionuț Semuc
Modele de tratament funerar. Repere arheologice și etnologice

https://biblioteca-digitala.ro

Anamaria Petrean
Alexandru Borza în etnobotanica românească

09^{30}–11^{30} Grup de discuție: Păstoritul şi reflectarea lui etnolingvistică (SE)

Coordonator: Nicolae Saramandu

Participanți:
Alina Celac
Zamfira Mihail
Manuela Nevaci
Cătălina Vătăşescu
Marin Constantin

11^{30}–12^{00} Pauză

12^{00}–14^{00} Naratologie şi abordări multidisciplinare (SS)

Moderatori:
Cătălina Velculescu, Silviu Angelescu

Cătălina Velculescu, Ileana Stănculescu
Țara preotului Ioan. Legende de cancelarie – legende orale. Mărturii din cultura română
Iuliana Băncescu
Delimitări în folclorul religios actual. Minunile
Laura Jiga Iliescu
Universal şi local în pelerinajul la Sf. Paraschiva din Iaşi
Narcisa Ştiucă
Metode interferente, istorie orală, naratologie populară
Maria Cuceu
Basmele despre animale: tipologie românească, corpusul de arhivă şi corpusul tipologic reprezentativ
Mihai Canciovici
Aspecte ale unei viziuni interdisciplinare în cercetarea prozei populare româneşti
Adrian Sămărescu
Media events şi legendarizarea

12^{00}–14^{00} Grup de discuții: Genuri şi specii folclorice – model şi modelare (SB)

Participanți:
Ion Alexandru
Nicoleta Coatu
Sabina Ispas
Mihai Canciovici

14^{00}–15^{30} Pauză

15^{30}–18^{00} Proiecte şi programe de cercetare – Prezentare (SS)

Moderatori:
Doina Işfănoni, Ioana Fruntelată

https://biblioteca-digitala.ro

Ioan Cuceu
Un vechi proiect al Academiei Române: Enciclopedia culturilor tradiționale
Iordan Datcu
Dicționarul literaturii române
Ioana Fruntelată
Tradiții românești pentru uz internațional
Cristina Gafu, Mihaela Nubert, Armand Guță
Istroromânii
Nicoleta Coatu
Memoria petrolului - istorie și identitate culturală (aplicații zonale prahovene)
Gabriela Oțoiu
Restituirea proprietății în România post-comunistă: excluzându-l pe „Celălalt"? Cazul comunității evreiești

15^{30}–18^{00} Cultura tradițională în contemporaneitate (SB)

Moderatori:
Nicolae Panea, Rodica Raliade

Steluța Pârâu
Problematica locuirii interetnice în actualitate. Identitate vs. globalizare. Tradiție vs. contemporanitate
Mihai Milian
Conviețuirea etnică în nordul Dobrogei. Aspecte particulare
Mihaela Buciu
Povestiri rămase dincolo. Situația economico-socială a românilor rămași în Ungaria după 1970, ca temă narativă predilectă
Anca Stere
Discursul colectivizării în folclorul poetic nou și în documentele epocii
Radu Toader
Țăranul sau partidul sau când busola nu arată nordul
Georgeta Moraru
Moașa / Moșitul în tradiția populară din secolul al XX-lea
Antoaneta Olteanu
Imaginea de sine, imaginea celuilalt

18^{00} Film etnologic:
Ramazan bairam la tătarii din Dobrogea, **Iuliana Băncescu (SS)**

SÂMBĂTĂ, 22 octombrie 2005

10^{00}–11^{00} Prezentare CD și film etnologic (SS)

Moderator: Narcisa Știucă

Ligia Fulga
Un exemplu de interculturalitate tehnică în România – comercializarea pietrelor de moară din Franța în sudul Transilvaniei
Diana Motoroiu, Cătălina Tesar
O casă, mai multe povești

https://biblioteca-digitala.ro

11^{00}–11^{15} Pauză

11^{15}–13^{00} Grup de discuții: Proiecte și programe de cercetare (SS)

Participanți:
Ion Cuceu
Ioana Fruntelată
Cristiana Glavce
Cornelia Rada
Cristina Gafu
Mihaela Nubert
Armand Guță
Olga Horșia
Cristina Rai
Ionică Pârvu
Sorin Mazilescu

11^{15}–13^{00} Antropologie socială (SB)

Moderatori:
Cristiana Glavce, Sabina Ispas

Cristiana Glavce, Cornelia Rada
Disparități privind mortalitatea infantilă și cauzele de natură economică
Cornelia Rada
Sănătatea reproducerii din perspectivă antropologică
Cornelia Rada, Nicoleta Mitici, Cristina Stan, Ligia Apăvăloae
Obezitatea – o problemă de sănătate și imagine de sine
Elena Bărbulescu
Violența ca act defensiv
Viorelia Avram, Anamaria Iuga, Adina Negraru, Eliza Simu
Tradiție și modernitate în Surdești, județul Maramureș pentru o antropologie a fânului
Ilie Moise
Titlu rezervat

11^{15}–13^{00} Grup de discuții: Folclorul și mass-media (SE)

Participanți:
Gabriela Rusu
Gabriela Cristea
Adrian Sămărescu

13^{00}–14^{00} Prezentare de carte etnologică

14^{00} Închiderea „Colocviilor Brăiloiu"

MANIFESTĂRI ȘTIINȚIFICE

– Expoziția internațională simultană cu tema *Mémoires de la Mine et identités culturelles en Europe*, organizată de institut în colaborare cu Muzeul Național al Tehnicii „Dim. Leonida" – 8–15 mai 2005.

https://biblioteca-digitala.ro

– „Colocviile Brăiloiu" – *Reconfigurări etnologice contemporane*, București, 20–22 octombrie 2005.
– *Folclorul și tradiția minei*, în colaborare cu Muzeul Județean de Științe ale Naturii – Prahova, București, 9 mai 2005.
– Dezbaterea cu tema *Cartea de folclor*, în colaborare cu Biblioteca Centrală Universitară, București, 22 iunie 2005. Au participat editurile: Saeculum I.O., Grai și Suflet, Rosetti, Cheiron, Etnologica, ARCB, Arvin Press, România pur și simplu și Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale – Brăila.

GRANTURI

GAR: *Narațiunea populară din Delta Dunării între tradițional și modern. Continuități și discontinuități la răscrucea veacurilor* – drd. Radu Toader (coord.), drd. Armand Guță.

CONTRACTE EXTRABUGETARE

– Cultura 2000 – *Mémoires de la Mine et identités culturelles en Europe* (coord. dr. Sabina Ispas).
– *Vom Wachszylinder zum numerischen Speicherung. Digitaliserung von Schallaufnahmen rumanischen traditioneller Musik* – finanțator „Fundația Siemens", Germania – coord. dr. Nicolae Teodoreanu, coord. executant dr. Marian Lupașcu.
– CERES – *Aplicații și servicii de valorificare a patrimoniului folcloric din arhive sonore prin tehnologii multimedia* – coord. dr. Nicolae Teodoreanu; coord. executant dr. Sabina Ispas.
– CERES – *Prorestauro* – coord. dr. Nicolae Teodoreanu.
– CERES – *Valorificarea potențialului turistic al așezărilor rurale din depresiunea subcarpatică Drajna-Chiojd* – coord. dr. Ion. Ghinoiu.
– Programul MEC – Cercetare de excelență – *Crearea resurselor digitale complexe privind tradiția românească a prelucrării lemnului în contextul european*, REDILEMN – coord. dr. Marian Lupașcu.
– Executanți ai Contractului cu Fundației „Mușata Armână" și cu Ministerul Afacerilor Externe – Proiectul *Istroromânii. Repere identitare și contemporane* – coord. dr. Mihaela Nubert-Chețan, execut.: dr. Cristina Gafu, drd. Armand Guță.

DOCTORATE

• Doctorate susținute în Institutul de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu":
– Ion Bălosu, *Fenomenul colindatului. Studiu de caz în Țara Loviștei*, coordonator cercet. șt. I dr. Sabina Ispas.
– Mihaela-Corina Pena, *Terminologia specifică a disciplinelor etnologice din prima jumătate a secolului al XX-lea (Mic dicționar de folclor și folcloristică)*, conducători științifici: prof. univ. dr. Gheorghe Bolocan; cerc. șt. I dr. Sabina Ispas.

• Teme introduse în planul de pregătire pentru doctorat la Institutul de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu", specialitatea filologie, în anul 2005:
– Oana Chelaru, *Avataruri contemporane ale basmului fantastic*, coordonator științific cercet. șt. I dr. Sabina Ispas.
– Mihai-Andrei Aldea, *Predestinare și liber arbitru în basmul românesc propriu-zis. Motivele narative „călătoria inițiatică" și „frații gemeni"*, coordonator științific cercet. șt. I dr. Sabina Ispas.
– Marilena Lascăr, *Strigăturile – forme scurte ale creației poetice orale*, coordonator științific prof. univ. dr. Silviu Angelescu.

https://biblioteca-digitala.ro

PREMII

Lucrarea *Atlasul etnografic român*. Vol. I. *Habitatul* (Editura Academiei Române, R.A. „Monitorul Oficial", 2003) a fost distinsă cu premiul „Sim. Fl. Marian" al Academiei Române.

APARIŢII EDITORIALE

- *Atlasul etnografic român*, vol. II, *Ocupaţiile*, Bucureşti, Editura Academiei Române, 2005, 296 p., format 4/70×100. Coordonator general: dr. Ion Ghinoiu. Responsabili de volum: dr. Ion Ghinoiu, dr. Georgeta Moraru, dr. Zamfira Mihail.
- *Anuarul Institutului de Etnografie şi Folclor „C. Brăiloiu"*, Serie nouă, tom. 16, 2005, 215 p. – Îngrijire editorială dr. Sabina Ispas.
- Elena Dăncuş (redactor şi coordonator), *Bibliografia generală a etnografiei şi folclorului românesc*, 1965–1969. Ediţie îngrijită de I. Oprişan, Bucureşti, Editura Saeculum I.O., 2005, 735 p. (Academia Română, Institutul de Etnografie şi Folclor „C. Brăiloiu").
- Tony Brill, *Tipologia legendei româneşti*. Vol. I. *Legenda etiologică*. Ediţie îngrijită de I. Oprişan, Bucureşti, Editura Saeculum I.O., 2005. („Colecţia Naţională de Folclor").
- Rodica Raliade, *Pragmatismul romantic. Manuscrise din fondul I. P. Reteganul*, Bucureşti, Editura Cheiron-Etno, 2005, 355 p.
- Nicoleta Coatu, *Legende despre animale sălbatice, domestice şi de fermă*. Ediţie îngrijită de..., Bucureşti, Editura Rosetti Educaţional, 2005, 120 p.
- Sabina Ispas, *Siminoc şi Busuioc. Basme româneşti*. Antologie şi postfaţă de..., Bucureşti, Editura Etnologică, 2005, 213 p.
- Mihaela Nubert-Cheţan, *Muzica în teatrul popular românesc*, Bucureşti, Editura Etnologică, 2005, 132 p.
- Germina Comanici, *Valori identitare româneşti*, Bucureşti, Editura Etnologică, 2005, 187 p.
- Alina Ciobânel, Monica Budiş, „Documente Etnografice Române", *Habitatul*, vol. I, *Oltenia*, Bucureşti, Editura Etnologică, 2005, 304 p.

Carte electronică:

- Seria „Arhive folclorice româneşti". Disc–Document. *Doina*. II. Autori: Mariana Kahane şi Marian Lupaşcu. Editor: Marian Lupaşcu.
- Seria „Arhive folclorice româneşti". Disc – Document. Personalităţi. *Gheorghe Celea*. CD.
- *Domnitori români în legendă*. Ediţie îngrijită de Mihai Alexandru Cancicovici, Bucureşti, Editura Rosetti Educaţional.
- *Colonizarea macedoromânilor în Cadrilater*. Ediţie îngrijită şi postfaţă de Emil Ţârcomnicu, Bucureşti, Editura Etnologică, 2005.
- D. A. Sturdza, *Europa, Rusia şi România*. Ediţie îngrijită şi postfaţă de Emil Ţârcomnicu, Bucureşti, Editura Etnologică, 2005.

CĂRŢI ŞI PUBLICAŢII PERIODICE PRIMITE LA REDACŢIE

Andreasson, Hans, *Gripenhet och engagemang. Svenska Missionförbundets identited speglad genom missionföreståndarnas predikningar vid generalkonferenserna 1918–1993*, Åbo, Åbo Akademis förlag, 2002, 448 p.

„Balcanica", Vol. XXXIV, Belgrade, 2003.

„Béaloideas. The Journal of the Folklore of Ireland Society", vol. 72, Dublin, 2004.

Beil, Christine, *Der ausgestellte Krieg. Präsentationen des Ersten Weltkriegs 1914–1939*, Tübingen, Tübinger Vereinigung für Volkskunde e. V., 2004, 435 p.

https://biblioteca-digitala.ro

„Biblos. Revista da Faculdade de Letras", vol. LXXII, LXXIII–LXXV, XXVI, LXXVII, LXXVIII, Coimbra, 1996–2002.

„Biblos. Revista da Faculdade de Letras", vol. 2 (seria a 2-a), Coimbra, 2004.

Brusila, Johannes. *Local music, not from here. The Discourse of World Music examined through three Zimbabwean case studie: The Bhundu Boys, Virginia Mukwesha and Sunduza*, Saarijärvi, Gummerus Kirjapoino Oy, Finnish Society for Ethnomusicology Publications 10, 2003, 253 p.

„Bulletin of the National Museum of Ethnology", vol. 29, nr. 1, 2, 3, 4, Osaka, 2004.

Le ceramiche impresse nel Neolitico Antico Italia e Mediterraneo. Acura di M. A. Fugazzola Delpino, A. Pessina, V. Tiné, Roma, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, 2002, 832 p.

Csupor, István; Miklós Rékai, *Avajköpülő (The Butter Churn)*, Budapest, Néprajzi Múzeum, 2003, 84 p.

Culture to go. Wie amerikanisch ist Tübingen? Aneignung von US-Kultur in einer globalisierten Welt, Tübingen, Tübinger Vereinigung für Volkskunde, e. V., 2005, 289 p.

Dibra, Miaser, *Ceremoniali i dasmës në qytetin e Shkodrës*, Tiranë, Shkenca, 2004, 276 p.

The Dynamics of Cultures and Society among Ethnic Minorities in East Asia. Edited by Hiroko Yokoyama, Osaka, National Museum of Ethnology, 2004, 377 (–382) p.

„ELO Estudos de Literatura Oral", nr. 9–10, Oliveira [Portugalia], 2003–2004.

Estill, Dennis, *Diachronic change in Erzya word stress*, Helsinki, The Finno-Ugrian Society, 2004, 249 p. (Suomalais – Ugrilaisen Seuran Toimituksia. Mémoires de la Société Finno-Ougrienne 246).

„Etnografia Polska", vol. XLVIII, Nr. 1–2, Warszawa, 2004.

„Fabula. Zeitschrift für Erzählforschung (Journal of Folktale Studies)", vol. 45, Nr. 3–4, Berlin, 2004.

„Fabula. Zeitschrift für Erzählforschung (Journal of Folktale Studies)", vol. 46, Nr. 3–4, Berlin, 2005.

Fingerroos, Outi, *Haudatut muistot. Rituaalisen kuoleman merkitykset Kannaksen muistitiedossa*, Helsinki, Suomalaisen Kirjallisunden Seura, 2004, 464 p.

„Folia Ethnographica. Supplementum ad Acta Musei Moraviae", vol. 38, Brno, 2004.

„Kultura Popullore", nr. 1–2, Tiranë, 2003.

„Lares. Rivista trimestrale de studi demoetnoantropologici", vol. LXIX, nr. 1, 2, 3, Firenze, Leo S. Olschki, 2003.

Mato, Jakup, *Rrjedhave të artit paraprofesionist (shoqëritë artistike të periudhës sëPavarësisë)*, Tiranë, Shkenca, 2004, 315 p.

„Mitteilungen Europäische Jahresbericht", vol. 16, Wien, 2002.

„Mousaion", vol. 22, nr. 1, 2, Pretoria, University of South Africa, 2004.

„Narodna Umjetnost. Croatian Journal of Ethnology and Folklore Research", vol. 41, nr. 1, 2, Zagreb, Institut za Etnologiju i Folcloristiku, 2004.

Népi vallásosság a Kárpát - medencében 6 Konferencia Pápán 2002 június, vol. I şi II, Szerkesztette S. Lackovits Emőke, Mészáros Veronika, Veszprém, Veszprém Magyei Múzeumi Igazgatóság, 2004, 558 p. (vol. I); 444 p. (vol. II).

„Néprajzi Ertesitö", vol. LXXXV, Budapest, Néprajzi Muzeum, 2003.

New Horizons in Paper Conservation. Edited by Naoko Sonoda, Osaka, National Museum of Ethnology, 2004, 111 (– 112) p. (Senri Ethnological Reports 53).

Niemi, Jarkko, Anastasia Lapsui, *Network of songs. Individual songs of the Ob 'Gulf Nenets: Music and local history as sung by Maria Maksimovna Lapsui*, Helsinki, Société Finno – Ougrienne, 2004, 201 (–204) p. (Suomalais – Ugrilaisen Seuran, Mémoires de la Société Finno-Ougrienne 248).

Nisula, Tapio, *Everyday Spirits and Medical Interventions. Ethnographic and historical notes on therapeutic conventions in Zanzibar Town*, Saarijärvi, Gummerus Kirjapaino Oy, 1999, 321 p. (Transactions of the Finnish Anthropological Society XLIII).

„Österreichische Zeitschrift für Volkskunde", vol. 107, nr. 3, 4, Wien, 2004.

„Österreichische Zeitschrift für Volkskunde", vol. 108, nr. 1, 2–3, Wien, 2005.

https://biblioteca-digitala.ro

Paovica, Nadjeljko – Nedjo, *Zavodje. Antropogheografska istrajivanja*. Urednik Milošci Maţura, Beograd, S.A.N.U., 2005, 156 p. (Srpski Etnografski Zbornika / Srpska Akademija Nauka i Umetnosti Odeljenje društvenih nauka 101).

„Prace i Materialy", Muzeum Archeologicznego i Etnograficznego w Lodzi. Seria „Etnograficzna". nr. 32, Lodz, 2003.

„Pro Ethnologia. Publications of Estonian National Museum", vol. 17, Tartu, 2004.

Representing African Art and Cultures. Symposium Africa 2001. Edited by Yukiya Kawaguchi, Kenji Yoshida, Osaka, National Mseum of Ethnology, 2005, 158 (–160) p. (Senri „Ethnological Reports" 54).

„Revista Espanõla de Antropologia Americana", vol. 34, Madrid, 2004.

„Revista Espanõla de Antropologia Americana", vol. 35, Madrid, 2005.

„Rheinisch – westfälische Zeitschrift für Volkskunde", vol. 49, Bonn und Münster, 2004.

Sáfrány, Zsuzsa, *A tükrös*, Budapest, Néprajzi Múzeum, 2003, 136 p.

„Schweizerisches Archiv für Volkskunde", vol. 100, nr. 2, Basel, 2004.

„Schweizerisches Archiv für Volkskunde", vol. 101, nr. 1, Basel, 2005.

„Studime për Artin", nr. 9, Tiranë, 2004.

Taksami, Chuner M., *Kulturnoe naslednie Nivhov. Etnografičeskie kollekţii Nivhov v Muzejah Japonii*, Osaka, Naţionalnîi Muzei Etnologhii, 2004, 139 p. (Senri „Ethnological Reports" 52).

„Veröfentlichungen Europäische Ethnologie", vol. 24, Wien, 2005.

„A Veszprém Megyei Múzeumok Közleményei", nr. 23, Veszprém, 2004.

„Yearbook for Traditional Music", vol. 36, Los Angeles, 2004.

„Zeitschrift für KulturAustausch", vol. 54, nr. 4. Stuttgart, 2004.

NOTĂ: Cărţile şi publicaţiile periodice străine primite la redacţia noastră pot fi consultate la Biblioteca Institutului de Etnografie şi Folclor „C. Brăiloiu".

https://biblioteca-digitala.ro

LUCRĂRI APĂRUTE
LA EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE

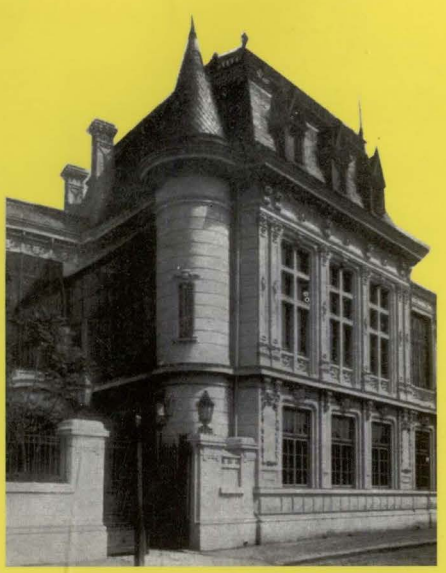
INSTITUTUL DE ETNOGRAFIE ŞI FOLCLOR „C. BRĂILOIU", **Atlasul etnografic român,** vol. I, **Habitatul,** coordonator ION GHINOIU, 2003, 272 p. (coeditare cu Regia Autonomă „Monitorul Oficial"); vol. II, **Ocupaţiile**, 2005, 296 p.

INSTITUTUL DE ETNOGRAFIE ŞI FOLCLOR „C. BRĂILOIU" **Etnologie românească**, vol. I, **Folcloristică şi etnomuzicologie**, coordonatori SABINA ISPAS şi NICOLETA COATU, 2006, 388 p.

LAURA JIGA ILIESCU, **Răsplata paradisului. Filoane livreşti şi orale ale tradiţiilor despre Blajini în spaţiul românesc,** 2006, 272 p.

Cărţile şi revistele publicate de Editura Academiei Române pot fi procurate direct de la depozitul editurii, Calea 13 Septembrie nr. 13, tel. 318 81 46 / int. 2811.

https://biblioteca-digitala.ro



INSTITUTUL DE ETNOGRAFIE ŞI FOLCLOR
„C. BRĂILOIU"

Reproducere din volumul lui Frédéric Damé, *Bucarest en 1906,*
Bucureşti, Socec & C-ie, 1907 („Hôtel de M. Take Ionescu,
Ministre des Finances en 1906. Strada Cătun, 25").

ISSN 1220-5230

ANUAR IEF, serie nouă, tomul 17, 2006, p. 1–360, Bucureşti

https://biblioteca-digitala.ro